SILVIA ONS

UNA MUJER COMO SÍNTOMA DE UN HOMBRE



[illegible]

Silvia Ons

UNA MUJER COMO SÍNTOMA DE UN HOMBRE



TRES HACHES

Ilustración de tapa: Pierre Auguste Renoir, *Pareja en bote*
Diseño de tapa e interior: J.S.P.

treshaches@argentina.com
ISBN 987-9318-36-6
Queda hecho el depósito de ley.
Printed in Argentina - Impreso en Argentina

Prólogo

Como es sabido –según cuenta Ernest Jones– caben pocas dudas de que para Sigmund Freud la psicología de la mujer siempre fue más enigmática que la del hombre. Como prueba de ello, el biógrafo publicó el fragmento de una carta que el inventor del psicoanálisis enviara a Marie Bonaparte. Desde entonces, dicha referencia se ha vuelto clásica y obligada para quienes se interesan en el enigma de la feminidad. "La gran pregunta que nunca ha obtenido respuesta –escribía Freud a la Princesa– y que hasta ahora no he sido capaz de contestar, a pesar de mis treinta años de investigación del alma femenina, es esta: *¿Qué es lo que desea la mujer?*" (*¿Was will das Weib?*).

También es sabido –al menos para quienes frecuentan su enseñanza– que Jacques Lacan prolongó la interrogación freudiana haciendo de ella no tanto una referencia sino la marca, el índice, de que allí hay una referencia vacía, es decir, la ausencia de una respuesta sobre qué es la feminidad. Con su fórmula *La mujer no existe* Lacan no hizo sino consumar la lógica que animaba el decir de Freud.

Pero lo que no es tan sabido ni tampoco tan frecuentemente explorado es lo que este libro de Silvia Ons se propone: tomar apoyo en dicho enigma y desde allí desplegar una rigurosa indagación que le permite articular tres ámbitos de reflexión que una primera e inadvertida aproximación podría suponer distantes entre sí.

Efectivamente, los títulos de las tres secciones que conforman este volumen ya lo indican. Los signos de nuestra época, la última concepción de Lacan sobre el final de análisis como "identificación al síntoma" y las intersecciones que pueden vislumbrarse entre el psicoanálisis, la contemporaneidad y el pensamiento filosófico, son los ámbitos privilegiados donde el enigma de la feminidad se revela como punto arquimédico de la operación de lectura aquí puesta en acto.

De manera clara y ágil, pero al mismo tiempo precisa e informada, cada uno de los artículos abordan desde distintos ángulos y con diversa intensidad una misma problemática. La interrogación sobre los múltiples alcances de la tardía afirmación de Lacan que sirve para nombrar a este libro: "Una mujer como síntoma de un hombre".

El lector podrá recorrer cada una de estas páginas y comprobarlo por propia cuenta.

Así, podrá leer en la primera de las secciones las consecuencias en la sociedad contemporánea de la franca debilitación del pudor y de la vergüenza, rasgos por excelencia femeninos. Luego, descubrir el secreto de la lógica que anima el empuje a los antidepresivos: el rechazo a la heterogeneidad entre los sexos. También podrá entender –según una fuerte hipótesis de la autora– cómo dicho rechazo, inherente al "discurso" capitalista, puede acarrear un retorno impensado: la anorexia como respuesta de "una mujer ya no como síntoma de un hombre sino como síntoma del capitalismo". Finalmente, podrá atisbar cómo la declinación social de una genuina autoridad se enlaza con lo que no vacila en llamar "una expropiación de lo real".

La segunda sección –central en la estructura del volumen– es la que profundiza en la caracterización del final de análisis como identificación al síntoma y hace de ella el pivote sobre el cual gira el conjunto de los conceptos y sus perspectivas. En los distintos artículos que escanden su desarrollo se puede constatar que el hecho de cuestionar –siguiendo a Lacan– los amores de Freud con la verdad no le impide a Silvia Ons arriesgar luego una hipótesis novedosa. La hipótesis de que la conjetura freudiana de una suerte de neocreación en el interior del yo (como saldo del final de análisis) que alojaría lo que de la pulsión le ha sido heterogéneo, puede enlazarse con la propuesta lacaniana de la identificación al síntoma.

Por último, la sección dedicada a las intersecciones con la filosofía no hace sino retomar y desplegar en profundidad lo que ya se esbozaba desde las primeras páginas: una cuidadosa y atenta lectura de múltiples referencias filosóficas que adquieren nueva vida y actualidad al ser indagadas a la luz de lo que la práctica analítica enseña.

De este modo, los grandes nombres de la filosofía –desde Sócrates, Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel y Schelling, hasta Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger– desfilan en la parte final del libro y permiten comprobar cómo los conceptos filosóficos pueden ser interrogados, de manera sencilla pero potente y argumentada, con la operación antifilosófica de Lacan. Finalmente, un texto escrito en colaboración con Silvio Maresca, cierra el conjunto con un título por demás sorprendente –"Nietzsche y la emancipación femenina"– y muestra cómo una relectura de un texto filosófico desde la perspectiva del psicoanálisis permite no

sólo actualizarlo sino extender sus alcances.

Por todo lo dicho, podemos anticipar que el lector no se encontrará aquí –es el riesgo que siempre acecha al entrometerse en el territorio filosófico– con textos abigarrados y sobrecargados con referencias extenuantes al modo universitario. Muy por el contrario, seguramente podrá percibir algo de la libertad del hallazgo, de la sorpresa, de la contingencia del encuentro, que habita y se respira en estas páginas.

Y tal vez esto no sea ajeno al hecho de que la autora además de psicoanalista es, fundamentalmente, mujer. Por que sólo una mujer –cuando está orientada como conviene– es la que mejor puede hablar en nombre del síntoma. Pero en nombre de un síntoma que –como las mujeres– hay que considerar uno por uno, en una serie infinita. Se trata en esto de la apuesta a una política de lo *unario* que objeta el todo de lo *uniano*.

Si el reflexionar filosófico –salvo honrosas excepciones aquí mencionadas– se dedicó durante siglos a desconocer sistemáticamente la diferencia sexual y lo que las mujeres encarnan de heterogeneidad radical al pensamiento masculino, una fórmula –inspirada por la lectura de este libro– al concluir, se nos impone. Una fórmula que quizás no sea sino otro modo de decir acerca de la praxis antifilosófica propuesta por Lacan y que sólo indicaremos –tal como la interrogación freudiana de la que partimos– al modo de una pregunta: *¿Una mujer como síntoma de La filosofía?* ✍

Leonardo Gorostiza
Buenos Aires, noviembre de 2005

Signos de la época

Crímenes por Internet

Hace ya algunos años Javier Aramburu se refirió a una noticia que conmocionó a la opinión pública.[1] Nada hacía suponer que una discreta madre de familia solicitase por Internet, un *partenaire* que quisiese torturarla sexualmente hasta morir. Su pedido tuvo rápida respuesta ya que un analista de sistemas lo satisfizo inmediatamente. Además la mujer contó con otros seiscientos candidatos que se ofrecieron para cumplimentar su demanda.

Recientemente, los diarios difundieron una información aún más espeluznante. Un hombre de 42 años, técnico en computación, apodado "el caníbal de Rotenburgo", publicó un aviso por Internet pidiendo gente que se prestara a ser comida. Se presentaron cinco personas que por una u otra razón fueron rechazadas y finalmente "el elegido" fue un ingeniero que se ofrendó para ser devorado en vida. El técnico en informática no sólo confesó haber asesinado y comido a su víctima sino que no se privó en relatar detalles escabrosos como el de haber compartido con el castrado el pene como plato de mesa. Luego de asesinarlo guardó parte de los restos en el *freezer*, e hizo también espectáculo de ese horror, ya que filmó las 10 horas que duró el hecho.

"El caníbal de Rotenburgo" albergaba deseos canibalísticos desde su infancia, pero fue por la vía de

Internet que pudo ponerlos en práctica, ya que por su intermedio localizó sin demora a los aspirantes. El mercado da para todo y los fantasmas se ofrecen cual mercancías. A medida en que se debilita el espacio público, lo privado se hace obscenamente público. Internet favorece que los fantasmas privados adquieran inusitada consistencia y se realicen... fácilmente sin mediación, sin pruritos hasta llegar –como en estos casos–, a la muerte. Y aún sin alcanzar este extremo, multitud de escenificaciones sexuales encuentran por ese camino la manera más viable de concretarse.

Considero que tal realización automática de los fantasmas tiene relación con la ausencia real del rostro ya que el rostro está omitido en ese tipo de contactos por Internet, pese a las fotos, pese a las cámaras en las que se ven las imágenes de las personas en juego, pese a que luego, en un encuentro se "vean la cara". Claro que para profundizar en este punto, es necesario detenerse en la significación de la presencia real del rostro ya que –es mi hipótesis– esa presencia tiene función de límite en las consumaciones fantasmáticas.

Sin ir necesariamente al caso del siniestro caníbal retrotraigámonos a las situaciones corrientes. Alguien enuncia sus preferencias sexuales por Internet y de este modo esas preferencias toman un valor que antes no tenían, ya que transformadas en mercancías adquieren un valor agregado. Tal valor tiene su analogía con el valor de cambio descripto por Marx, en la medida en que ingresa al mercado lo que antes era sólo valor de uso.

Lo privado sufre una transformación haciéndose público y apto para el consumo. En tal transmutación los "apetitos" adquieren una consistencia insospechada, como si la posibilidad de confesión y de concreción les insuflase un peso suplementario. Freud se refirió a ciertas fantasías que circulan sin demasiada intensidad hasta recibirlas de determinadas fuentes.[2] Internet funciona como una fuente adicional que les ofrece la oportunidad de brindarse como ávidas prendas en un escaparate en el que encontrarán respuesta sin demora. Recuerdo la feliz expresión de Lacan, acerca del fantasma como *prêt à porter*, listo para ser llevado, listo para ser llevado por la vía facilitada de la vitrina informática.

Los fantasmas se muestran sin mediaciones y los sujetos se toman idénticos a sus supuestas inclinaciones sexuales hasta llegar a tener el nombre de esas inclinaciones ("los caníbales", "los sádicos", "los masoquistas", "los fetichistas", "los bisexuales", etc.), perdiendo singularidad para formar parte de una clase. Notablemente los sujetos ya no están representados por significantes rectores que los nominan en el espacio público, y que clásicamente señalan su lugar en lo social sino por maneras de gozar que inusitadamente se confiesan. Miller[3] habla de la desaparición de la vergüenza como uno de los síntomas de la época, síntoma que articula con la muerte de la mirada de Dios, la desvergüenza entonces es la puesta en escena de las consecuencias de la muerte de Dios. El capitalismo tardío inaugura el imperativo de que se puede decir todo, y

mostrar todo propiciando así la pérdida de la vergüenza como del elemento con el cual medimos nuestra distancia con el significante amo. ¿Y no se ancla acaso el sentimiento de vergüenza en ese rostro que se sonroja cuando se levantan los velos?

No por nada las reflexiones que gravitan en torna a la vergüenza vuelven una y otra vez a la importancia de la mirada. En la célebre reflexión sartreana la vergüenza es la experiencia de perder la propia imagen ante la realidad corporal inerte y vulgar. Freud y Lacan, en cambio no dejan de situarla en su relación con la sexualidad y el goce, no es tanto el cuerpo sartreano que en su "para sí" está avergonzado de su "en sí" decadente. En todo caso tal decadencia lleva el estigma de un goce develado ante la mirada. Cuando Lacan intenta producir vergüenza en los estudiantes evoca la mirada gozadora en ausencia de la mirada de Dios: "Mírenlos como gozan".

En otra línea, Levinas[4] también se opone a Sartre cuando plantea que la vergüenza no deriva de la conciencia de una imperfección o carencia sino en la imposibilidad de nuestro ser para desolidarizarse de sí mismo. Así, en la desnudez, experimentamos vergüenza por no poder esconder aquello que quisiéramos sustraer a la mirada. Cobra aquí relevancia el análisis que Kerényi[5] consagra al término griego *aidós*. En el fenómeno de la *aidós*, situación fundamental de la experiencia religiosa de los griegos, se unen recíprocamente visión activa y visión pasiva, el heleno –dice– no sólo ha nacido para

mirar sino que la forma de existencia es el ser mirado. Cuando Héctor descubre el seno de su madre ella le implora "¡Héctor, hijo mío, ten *aidós* ante esto!".

Antes dijimos que los fantasmas se muestran sin mediaciones, diría sin *aidós,* sin vergüenza. Entendemos las mediaciones como los intervalos sin las cuales tampoco hay cercanía. En la conferencia sobre "La cosa" dice Heidegger[6] que la apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Y se interroga acerca qué es la cercanía cuando pese a la reducción de los trechos, sigue estando ausente. A la cercanía no se la puede encontrar de un modo inmediato, en la cercanía están las cosas en su cosidad. Heidegger interroga al mundo tecnológico preguntando qué pasa cuando, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos. Reino de la uniformidad en el que se suprime la cosa como cosa en su dimensión de unicidad. No por nada fue también Heidegger quien definió al *aidós* como la palabra fundamental de la helenidad auténtica.

Muy tempranamente Freud se refirió a la relación con el semejante en torno al juicio gestado en el proceso perceptivo.[7] Sobre el prójimo –afirmó– el ser humano aprende a discernir. Los complejos perceptivos que emanan de este prójimo se separan en dos componentes: aquellas percepciones que hacen de él algo nuevo e incomparable y aquellas que lo hacen semejante a mi persona. Lo inigualable del otro es vinculado con sus

rasgos en el ámbito visual mientras que otras percepciones visuales, como la de sus movimientos, pueden asociarse con el recuerdo de los propios entrando así en el terreno de la similitud. Freud dice que la porción dispar se impone como una ensambladura constante reunida como una cosa del mundo (*Ding*) mientras que la otra es comprendida por un trabajo mnémico, es decir reconducido a un trabajo de asociación respecto al cuerpo propio. Así, el complejo perceptivo, se descompone en dos: aquello que se resiste a la comprensión, matriz de aquello que hace insondable al otro y al propio sujeto, y aquello que permite la equiparación entre uno y otro. El semejante, encierra en su núcleo algo irreducible, todo proceso de reducción, todo intento de comprensión, deja un resto inasimilable. Es interesante que Freud denomine *Ding* a ese punto de opacidad que constituye a la otredad como tal: la *Cosa*.

En el célebre ejemplo de la jarra –tomado por Lacan[8] de Heidegger para ilustrar el das *Ding*– despliega de qué modo la cosidad del recipiente no descansa en la materia de la que está hecho sino en el vacío que acoge. La ciencia olvidará tanto al alfarero que moldeó ese vacío como al vacío mismo y al vino que lo llena, poniendo en su lugar una concavidad en la que se expande un líquido. De la misma manera opera la elisión de la presencia real del rostro en Internet como supresión de su cosidad.

Levinas[9] considera que el mal es aquello que puede cercenar la subjetividad a un componente inerte,

aquello que cual imán atrae hacia una existencia anónima. En contraposición plantea una filosofía de la alteridad apta para revelar lo patético de la experiencia humana. En la vivencia metafísica del Otro se descubre la epifanía del rostro en la que el absoluto se muestra en su dimensión irreducible. En esa percepción del rostro que trasciende lo visible se lee el mandamiento "no matarás", ya que ese rostro me interpela; llamando a la violencia también le pone freno y la detiene. Creo que el rostro hace de límite a los fantasma letales, opera como barrera y que no hay rostro sin vergüenza. El mandamiento se ancla así en lo sensible del rostro, lejos de ser una prohibición vacía y exterior a la experiencia. Considero incluso que se puede pensar a la imposibilidad de devorar al Otro que surge con el encuentro con su irreductibilidad, como algo primero al del mandamiento de no matarlo. En todo caso ese mandamiento abreva en la imposibilidad de concretarlo. Y aún en los casos en los que el asesinato se consuma, la consabida frase que dice que no hay crimen perfecto muestra a las claras que la sombra del Otro sigue existiendo en su irreductibilidad.✍

Trabajo publicado en *Ornicar? Digital n° 267* y en *Actualidad de la desvergüenza*, UNL, Santa Fe, 2005.

1. Aramburu, J., *El deseo del analista*, "Síntoma y modernidad", Bs. As., Tres Haches, 2000, p. 288.

2. Freud, S., "Lo inconsciente." El comercio entre los dos sistemas, *Obras completas*, T. XIV, Bs. As., Amorrortu, 1986, p. 188.

3. Miller, J.-A., Curso XIX, clase 5 de junio 2002, inédito.
4. Levinas, E., *De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999.
5. Kerényi, K., *La religión antigua*, trad. M. P. Lorenzo y M. L. Rodríguez, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
6. Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, "La cosa", trad. E. Barjau, Barcelona, Odós, 1994, p.43.
7. Freud, S., *Proyecto de Psicología*, op. cit., TI, Bs. As, 1986, pp. 376-7.
8. Lacan, J., *El Seminario*, Libro 7, "La ética del psicoanálisis", Bs. As., Paidós, 1988, pp. 149-151.
9. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 202.

La moda del antidepresivo

En los últimos años he recibido pacientes que llegaban a la consulta con un diagnóstico psiquiátrico ya realizado: "trastorno bipolar". De hecho habían experimentado ciclos importantes de manía: insomnio, verborrea, excitación psicomotriz, pasajes al acto. En todos estos casos detecté con sorpresa que el "trastorno bipolar" se había desencadenado luego de la administración de antidepresivos. Antes de tal eclosión habían sido tratados como depresivos, al tiempo de la toma, como bipolares.

Interesada por este fenómeno interrogué a psiquiatras orientados a las neurociencias y avisados en el uso de tal medicación y me respondieron que tal secuencia se debía a que el paciente había sido inicialmente mal diagnosticado, no contemplándose la posibilidad de una manía latente.

El tema lleva a pensar que la llamada "bipolaridad" puede ser muchas veces propiciada por el mismo medicamento. La materia no es inaudita si tenemos en cuenta los últimos informes de la FDA (Administración de Drogas y Alimentos de los Estados Unidos) que, examinando la efectividad de los medicamentos antidepresivos, destacan el aumento del riesgo suicida en niños y jóvenes que toman estos fármacos. Por otra parte, es algo público que el gigante farmacéutico Eli Lilly &

Co. estaba advertido desde el año en el que el Prozac fue lanzado al mercado de sus efectos secundarios, como la violencia.

Me interesa referirme a otro fenómeno de creciente actualidad. En los casos citados los médicos que habían suministrado antidepresivos lo habían hecho desde un confesado "mal diagnóstico", aunque, de todas formas, se trataba de pacientes que manifestaban trastornos importantes. En la nueva moda ni siquiera se hace evaluación basada como tal en diversos signos, sino que basta uno solo: la baja de serotonina alcanza para administrar el fármaco. Ya no son tanto los psiquiatras sino otros médicos quienes se inclinan por el antidepresivo ni bien detectan alteraciones en el neurotransmisor. Insisto: sin que su disminución esté acompañada por signos de depresión en los sujetos tratados. Y ni hablar de los casos en los que el solo estado de tristeza basta para imponer tal prescripción.

No siempre la tristeza fue considera por el creador del psicoanálisis como una manifestación patológica. En su célebre artículo "Duelo y melancolía".[1] Freud diferencia el duelo de la melancolía; el estado de ánimo profundamente doloroso, la cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las actividades, son elementos comunes a ambos. Un solo ingrediente recae con exclusividad en la melancolía: la extraordinaria disminución del amor propio y el auto-reproche que llega hasta el delirio moral de empequeñecimiento. Más el dolor, la

pena y el eventual retraimiento que implica el duelo, son considerados por Freud como fenómenos normales que testimonian, en última instancia, que los objetos no pueden sustituirse tan fácilmente por otros, que los seres no son descartables, que lleva tiempo el proceso de desasimiento, que hay apego, viscosidad libidinal. El psicoanálisis le da al duelo un inestimable valor, tanto Freud, como Melaine Klein, como Lacan ubicaron el proceso de duelo en el análisis, pudiéndose afirmar que no hay análisis sin duelo.

Sin desestimar el efecto depresivo en el fin de un análisis, Lacan remitiéndose a Spinoza consideró a la tristeza un pecado moral y la opuso al gay saber nitzscheano. Spinoza[2] construye ética donde lo que se define como bueno o como malo no reposa en una moral formal exterior al hombre separada de lo que acontece en el cuerpo: bueno es todo aquello que puede potenciarlo y malo todo aquello que puede descomponerlo. Ser lanzado al mundo es correr el riesgo de ser conmocionado por un devenir hecho de contingencias y de azares. Padecemos, en tanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí misma sin las demás partes. Encuentros en los que puedo ser afectado de alegría, cuando mi potencia de actuar aumenta o de tristeza, cuando mi potencia de actuar disminuye. Spinoza llama servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones, ya que el hombre sometido a las pasiones es marioneta de la fortuna, esclavo de causas externas. Consumar la potencia de

actuar implica haber atravesado el régimen de la pasión que es siempre pasivo en tanto obedece a la provocación de algo distinto a mí mismo, pero ese atravesamiento no implica ausencia de afecto sino advenimiento de un afecto activo: la alegría acción. Trescientos años después ¿se podría acaso hablar de las bondades del antidepresivo como sustancia que al mitigar la tristeza elevaría la potencia de actuar? Este argumento no cabría en la ética spinoziana ya que si bien el filósofo no se pronuncia por la tristeza tampoco por una alegría pasión provocada por causación externa. Siempre sería servidumbre aquello que ahorrase al hombre de la capacidad para gobernar y reducir sus afecciones, capacidad que se construye a partir de una experiencia hecha de tanteos y vacilaciones. Aprendizaje dónde a modo del materialismo del prudente preconizado por Rousseau se modula el arte del vivir en la libre utilización de los afectos. Lejos de la razón desafectivizada del estoico esta razón tan corpórea nos acerca al pragmatismo del saber hacer con el síntoma.

En una época preconizada por Heidegger como ávida de novedades y ansia por lo nuevo, época de material descartable, el duelo y la tristeza deben suprimirse, ya que hablan de una adherencia al pasado, en este sentido el antidepresivo es sintomático de estos tiempos. También sintomático en su atribuido poder de borrar la heterogeneidad entre el goce femenino y el masculino y las diferencias entre los sujetos. Tanto en *Escuchando al Prozac*, de Peter D. Kramer,[3] como en

Nación Prozac de Elizabeth Wurtzel,[4] se elogia este fármaco considerándolo un remedio portentoso que obra cambios milagrosos en la personalidad. Kramer describe el caso de una paciente suya, Tess, que padecía una depresión crónica y había entablado una serie de relaciones masoquistas con hombres casados, llegando a estar inhibida en su trabajo. Después de algunas semanas consumiendo Prozac su personalidad experimentó un "cambio radical": rompió su relación con el sujeto que la maltrataba y empezó a salir con otros hombres, cambió por completo su círculo de amistades y se volvió segura en el trabajo. Tal metamorfosis y el hecho de que en general son las mujeres las que padecen de falta de "autoestima" hizo que los inhibidores en la recaptación de serotonina se transformasen en una suerte de ícono feminista en los Estados Unidos y varias mujeres emularan la "liberación" de Tess.

En *El fin del hombre*[5] Francis Fukuyama describe una interesante simetría entre el Prozac y el Ritalín. Dice que el primero se receta a mujeres deprimidas con falta de autoestima y que les confiere algo parecido a la sensación del macho alfa inducida por las concentraciones altas de serotonina. El Ritalín, por su parte, se prescribe en gran medida a niños de corta edad que se niegan a permanecer quietos en clase, porque su temperamento no está diseñado para ello. Concluye que los dos sexos son empujados hacia esa personalidad andrógina media, satisfecha de sí misma y dócil desde el punto de vista social, que es la políticamente correcta en la so-

ciedad estadounidense actual.

Anular entonces la heterogeneidad entre el goce femenino y el masculino, nivelar, suprimir las diferencias. El empuje al antidepresivo se inscribe en la era situada por Miller como la del hombre sin cualidades[6] en la que se asiste a una dictadura de la norma, lo normal es la media y lo patológico su desviación. La novela de Robert Musil *El hombre sin atributos* profetiza un pensamiento que impone a las cosas una camisa de fuerza y hace de ellas los símbolos de un universal y de una identidad que viola su singularidad y su autonomía.

Queda por pensar si los efectos indeseados de estas drogas no representen acaso la manifestación, en lo real, de lo que ha sido rechazado. Y si ellos generalmente se expresan a través de la violencia, es porque esa violencia grita en forma acuciante que el goce no se deja domeñar. Es que el hombre sin atributos es, quizás, necesariamente violento.

---

1. Freud, S., "Duelo y melancolía", *Obras Completas*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, 1985, T. XIV.
2. Spinoza, B., *Ética,* trad. M. Machado, Tercera parte: "Del origen de la naturaleza de las afecciones".
3. Kramer, P. D., *Escuchando al Prozac*, Barcelona, Seix Barral, 1994.
4. Wurtzel, E., *Nación Prozac*, Barcelona, B, 1995.
5. Fukuyama, F., *El fin del hombre*, Barcelona, Sine Qua Non, 2002.
6. Miller, J.-A., Curso 2004, inédito.

La anorexia surge generalmente durante la adolescencia, en el sexo femenino, y se ha incrementado en los últimos años en los países capitalistas. De hecho, en África Negra no hay anorexia, pero los miembros de estas etnias pueden eventualmente desarrollarla al ser transplantados a países civilizados.[1] Casuística que invita a la indagación sobre la relación existente entre esta afección, la sexualidad femenina en la adolescencia, y el capitalismo.

Lasègue[2] describe la anorexia en 1873, su ingreso en la nosografía psiquiátrica es solidario con la de la histeria. Años más tarde, en el Manuscrito G,[3] dice Freud que la neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia: "La famosa anorexia nerviosa de las niñas jóvenes me parece una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada... Pèrdida de apetito en lo sexual, pérdida de libido". Freud no acentúa tanto la oralidad en sí misma, sino la melancolización ante sexualidad incipiente. Lo perturbador es el sexo.

El factor desencadenante puede aislarse con bastante precisión y se recorta en torno a una frase, proveniente en general de un hombre que exalta el nuevo cuerpo de la púber. Tal exclamación pone en evidencia el valor de goce de las pletóricas carnes, hiere el pudor, quiebra los velos. A diferencia del piropo, que viste al

cuerpo de metáforas, las denominadas "groserías" lo desnudan. El epíteto resalta el lugar de la joven como objeto sin la mediación del "verso amoroso". El desenlace sigue una secuencia regular, en lo sucesivo la muchacha intentará hacer desaparecer las turgencias del cuerpo que provocaron esa manifestación de goce. Imposible no retrotraernos a la conferencia sobre el piropo que Miller pronunció en Venezuela.[4] El piropo no opera mediante una referencia directa a la relación sexual; apunta, de manera lateral a elementos secundarios y subalternos. La alusión resalta el brillo de la belleza, juega con el sin sentido que atrae, como tal, significaciones mucho más amplias y frescas que las que la descripción pura y simple podría proporcionar. Lo que lo separa de la grosería es su carácter de agudeza, el mensaje no figura en una forma fija y reconocida en el código y requiere la sanción del Otro. El piropeador es el hombre en tanto no renuncia a hacerse oír por el Otro encarnado en la mujer.

¿No se verifica acaso una correlación entre la decadencia del verso amoroso y el incremento de la sintomatología anoréxica? Cristina Piña[5] relata el pavoroso encuentro de Alejandra Pizarnik con la ciudad de Nueva York, a través de una carta que la poeta dirigió a su entrañable amiga Ivonne Bordelois:

17 de mayo de 1969

Empiezo con N. York. De su ferocidad intolerable no necesito enseñarte nada. Vos habrás sentido como

yo que allí el poema debe pedir perdón por su existencia. El poema, el amor, la religión, la comunión, todo lo que sea belleza sin finalidad ni provecho visibles...".

Una joven anoréxica describe su decepción en una "Disco" de la siguiente manera: "te miran y sólo te miran, ni siquiera son capaces de versearte". El "verso" con el que los varones abordan a las mujeres tiene –aún en su aspecto degrado– afinidad homofónica con la poesía. Y la declinación de ambos corre paralela en estos tiempos.

Freud considera que hasta la pubertad no surge una clara diferenciación entre el carácter femenino y el masculino, ya que "la niña pequeña es como un pequeño varón".[6] En ese momento emerge un goce que traspasa la antigua identificación, y que, como dice Laurent, emparenta esta etapa con el "carnaval de la vida". La sexualidad más que hacer sentido, hace agujero en lo real y él se presentifica en el tiempo de la pubertad. Un defecto en la inscripción simbólica, desnuda, de manera dramática esta coyuntura. Los desencadenamientos en la adolescencia, testimonian que, el estatuto mismo de la infancia, protege al sujeto de las eclosiones. Amparado en el Otro, el niño puede sostenerse en una identificación al ideal parental. Freud sostiene que esta dimensión tiene más relevancia en las niñas –juiciosas y complacientes– que en los niños. La identificación al falo resguarda de los fantasmas orales. ¿No nos dice acaso Lacan que esta prótesis es la que impide que el

cocodrilo cierre la boca?

En la pubertad el cuerpo fálico no diferenciado se quebranta, y se reviven los fantasmas de devoración con relación a la madre, frente a los que la identificación al falo en la infancia, operaba como defensa.

La dimensión estragante de la devoración adquiere tal consistencia en la medida en que en la relación con el *partenaire* masculino el goce esta desanudado del amor. Este anudamiento es fundamental para que la mujer consienta en ubicarse como objeto causa del deseo de un hombre.

En "Introducción del narcisismo",[7] Freud se refiere a la pubertad diciendo que, por el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios, sobreviene, en la mujer, un acrecentamiento del narcisismo primario. Destaca que hay una relación entre el ser amada y la investidura fálica de dichos caracteres.

El relieve de la imagen corporal es solidario con la falta fálica y dependiente del Otro. Lacan afirma que es por lo que ella no es que espera ser deseada, al mismo tiempo que amada. El investimiento de los caracteres sexuales secundarios, es el encuentro con el semblante anudado al deseo del Otro como velo de la nada. El amor es pieza clave en la medida en la que suple la ausencia de relación sexual.

Si Freud dice que para la mujer, el temor a la pérdida de amor equivale a la castración, es porque su falta hace desfallecer a los semblantes que la velaban. Ellos, en su carácter de aquello que se inscribe en lo real, allí

donde no hay saber, fracasan en la anorexia. Esto permite explicar porqué no hay anorexia en África Negra. Es que el mito, como enunciado de lo imposible, se liga íntimamente con los ritos iniciáticos para intentar cubrir lo real del goce con lo simbólico. Los ritos de iniciación marcan el momento de separación del medio habitual y brindan acceso a una lengua secreta, hecha de enigmas y de fórmulas que imponen la ligazón con las leyes de los ancestros.[8] Legitiman el pasaje de la infancia a la vida adulta, alejando al sujeto de su madre. En cambio, el adolescente de nuestras sociedades lejos de hallar este tránsito, encuentra el imperativo de consumo del discurso capitalista.

La mujer, ingresa en la función fálica de manera contingente: ella puede tener relación con ϕ. Contingencia solidaria al de un encuentro en el que ella se ubica como objeto causa del deseo de un hombre. La palabra de amor le permite consentir en ser este semblante para el lado macho y responder así a la irrupción de goce. El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma, como lo es para él.[9] Encuentro, que, amarrándola al goce fálico divide su goce entre éste y aquel que lo trasciende. Esta es la manera en la que se ubicará como objeto causa del deseo de un hombre, encontrando por esta vía un semblante como respuesta a la irrupción de goce.

Esta función del amor no se constituye en la anorexia y, ante la emergencia de goce a falta de responder como objeto causa del deseo del Otro, ella hará aflorar

la negatividad del deseo. Deseo puro, deseo de nada, deseo de muerte.

Lacan considera que el Otro de la anoréxica confunde el don de su amor, con el don de sus cuidados. Lejos de dar lo que no tiene, suministra lo que posee y por ello, la papilla deviene asfixiante.

La condición erotómana en la mujer nos habla de que en ella, el goce supone el decir del amor. La bella carnicera es un ejemplo de lo que afirma Miller[10] cuando se refiere a lo bruto de los hombres, que sólo se prestan a la condición fetichista del goce (el apetitoso trasero que el carnicero ubica en el campo del Otro), y la ilimitada demanda de amor que hay en cada mujer (el deseo insatisfecho de la paciente de Freud).

Se infiere de este caso la relación del hombre con el objeto *a* como positivización de goce, es decir, su punto perverso. Se infiere también la relación de la histérica con el deseo insatisfecho, es decir, su punto anoréxico. A ella le interesa provocar este deseo en el marido, sustrayéndole el objeto de satisfacción. Es que él habla de la amiga ventajosamente, aunque no esté hecha para gustarle. Y esto es lo importante: ¿cómo es que puede ser amada otra por un hombre que no podría satisfacerse con ella? ¿Cómo es que él desea más allá de su condición fetichista (la rebanada de trasero)?[11]

Más, la bella carnicera es espiritual, pero no anoréxica y el marido es carnicero pero no tan bruto. Hay heterogeneidad de los goces, pero enlace intersintomático entre ambos, es decir, eficacia del amor.

La liviandad del ser, el vacío del sujeto llevan a Miller[12] a referirse al estatuto anoréxico del deseo, como pura división, agente en el discurso histérico. En él, el lugar del Otro es ocupado por el amo. Se trata para ella, de que el amo produzca un saber, por lo que es necesario que no sólo el carnicero, sino Freud mismo, no quede engolosinado con la rebanada. Para el creador del psicoanálisis, el bocado podría ser la teoría acerca del sueño, que ella se encargará de refutar.

Muy diferentes al carnicero son los hombres que describe F. Sagan en *Bonjour Tristesse* (1954). A. Kojève comenta este libro en su artículo "Françoise Sagan: el último mundo nuevo".[13] En las playas de la Costa Azul se pasean los hombres del mundo nuevo, el de la posguerra. Tienen la molesta tendencia de ofrecerse a la mirada, desnudos, pero obligatoriamente musculosos. Kojève dice, con viril orgullo que, en su tiempo, la desnudez estaba reservada a las jóvenes. Lo que Kojève llama "su tiempo", corresponde aproximadamente a la época del sueño de la espiritual histérica. Virilidad encarnada por un carnicero que, a diferencia de los hombres descriptos por Sagan, rechaza la solicitud homosexual del pintor de retratarlo.

Dice Kojève: "Durante milenios, los hombres "tomaban a las jóvenes". Luego llegó la moda, para ellas de "entregarse". ¿Pero es culpa de las chicas, si en un mundo nuevo, sin heroísmo macho, ellas ya no pueden ser ni "dadas" ni "tomadas", sino que deben, sea como sea, contentarse con lo que venga?"

Considero que las modificaciones producidas en el lugar del amo, inciden en la sintomatología histérica. Ese sitio es ocupado cada vez más por el discurso capitalista, en el que la apropiación del plus de gozar, no está obstaculizada por barrera alguna. El saber se consuma en la producción del objeto para obturar la división subjetiva. Jorge Alemán[14] asevera que la técnica realiza un movimiento que no respeta a nadie ni a nada, ya que todo pretende ser alcanzado por la voluntad de goce.

Pienso a la anorexia de hoy en día, como la respuesta de algunas jóvenes histéricas, a este imperativo: el sujeto insiste en afirmar su división subjetiva, rechazando al objeto que pretende colmarla. Se afana en albergar la nada, espacio del deseo puro. Una mujer ya no como síntoma de un hombre sino como síntoma del capitalismo.

Dice Lacan que lo que caracteriza al discurso capitalista es el rechazo del amor y de la castración.[15] Notablemente esto se vincula con lo que señala acerca de la madre de la anoréxica: aquella que confunde el don de su amor con el don de sus cuidados.[16] ¿No son acaso los objetos de consumo profusamente disponibles, los equivalentes de la "papilla asfixiante"? Se podría pensar que el otro de la anoréxica es el discurso capitalista, ella muestra la verdad de ese discurso: el sujeto bajo el imperativo del consumo, se consume.

Las mujeres son mucho más proclives a la anorexia que los hombres, por el valor del amor en su sexua-

lidad. Gracias a él puede el goce condescender al deseo, y éste vivificarse como impuro. De lo contrario, resta el deseo como puro deseo de muerte, y el goce voraz que retorna en el ataque bulímico. Cabe aquí recordar el diálogo *Filebo* de Platón[17] y evocar el curioso ejemplo de Platón: el deseo puro del placer puro de la pura blancura. Esa pura blancura es el blanco sobre el que nada aparece, ningún rasgo, ningún atractivo, ninguna figura. El deseo puro es el deseo blanco, es decir, aquel que rechaza el color que –para los chinos– es la sexualidad misma.✍

Versión ampliada del trabajo presentado en *Ornicar? Digital* n° 259, en *Página 12* (26/2/2004) y en *Enlaces*, año 6, n° 9.

1. Entrevista a G. Raimbault sobre el libro "Las indomables figuras de la anorexia" Vertex n° 2, 1991.
2. Introducción al texto de C. Lasègue sobre la anorexia histérica. Vertex. Rev. Argentina de Psiquiatría, n° 2, 1991.
3. Freud, S., "Fragmentos de la correspondencia con Fliess", Manuscrito G, *Obras Completas*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, 1989, T. I, p. 240.
4. Miller, J.-A., "El piropo: Psicoanálisis y lenguaje", *Conferencias Caraqueñas*, trad. J. L. Delmont-Mauri, Bs. As., 1984
5. Piña, C., *Alejandra Pizarnik*, Bs. As., Planeta, 1992, p. 206.
6. Freud, S., *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis. La femineidad*, op. cit., T. XXII, p. 109.
7. Freud, S., "Introducción del narcisismo", op. cit., T. XIV, pp. 85-86.
8. Leiris, M., *L'Afrique fantôme*, París, Gallimard, 1951.
9. Lacan, J., "Ideas directivas para un congreso de sexualidad femenina", *Escritos* II, Trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1985, p. 711.
10. Miller, J.-A., *El hueso de un análisis*. Bs. As., Tres Haches, 1998.
11. Lacan, J., La dirección de la cura y los principios de su poder. *op.*

cit., Tomo II, 1985, pp. 604-607.
12. Miller, J.-A. y Laurent, E., *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Bs. As., Paidós, 2005, pp. 378-9.
13. Kojève, A. F., "Sagan: El último mundo nuevo". Descartes, n° 14, 1996.
14. Alemán, J., "Psicoanálisis y política" *Dispar 1*, Bs. As., 1998, pp. 9-10.
15. Lacan, J., "El saber del psicoanalista", inédito.
16. Lacan, J., "La dirección...", *op. cit.*, p. 608.
17. Platón, *Filebo*, trad. M. A. Durán, Madrid, Gredos, 1997, 51 d.

Ética y poder

La desvinculación de la ética del poder parece ser el signo de nuestro tiempo. El poder ha perdido legitimidad y la ética se limita a pregonar valores inmutables, como una suerte de tribunal de la razón atemporal e independiente de la experiencia: un anacronismo. Hoy se invoca a la ética apelando a una función reguladora de las fuerzas científicas, mediáticas, políticas. Esto refiere a la separación radical entre la ética y los dominios mencionados. Si el poder debe ser sopesado, ello se debe a su desarraigo de la ética. En efecto: la ética ya no está en su ejercicio. Ahí el signo de su ocaso.

La ética se extingue cuando lejos de ser la práctica de un poder se circunscribe a limitar su ejercicio, delatándolo. Cuando se denuncia un discurso, sostiene Lacan, no se hace más que perfeccionar su existencia. La ética no es discurso aleccionador, antes es por excelencia *praxis* y ello remite a la raíz del vocablo ya que *ethos* es costumbre depauperizada por la moral de los "valores".

Hegel afirma que en las comunidades originarias existía identidad entre el poder y la ética.[1] Con la desaparición de la *polis* comienza a quebrarse la juntura entre política y ética, ruptura que se consumará luego con el cristianismo. Lacan llama "ética del psicoanálisis" a la praxis de su teoría devolviéndole al término su

sentido más originario.[2] En griego, *praxis* es ética y política.

Considero que la separación entre ética y poder hace a la ineficacia de la ética y a la deslegitimación creciente del poder. Es decir, una ética pura que no consienta en mezclarse con la conducción, perece inevitablemente en la medida en la que se divorcia del acto, y un poder sin ética es un poder sin autoridad. Podemos recordar aquí la observación de Lacan cuando dice que "la impotencia para sostener una *praxis*, se reduce, como es corriente en la historia de los hombres, al ejercicio de un poder".[3] Esta referencia pertenece a un escrito llamado "La dirección de la cura y los principios de su poder" y es pertinente evocarlo para recordar que el psicoanálisis es un discurso cuya ética no rechaza el poder pero que elucida sus principios y que antepone la praxis al poder ya que éste –el poder– se sustenta en ella.

Analicemos otras afirmaciones que aparecen en este texto concernientes al tema que nos ocupa: "el psicoanalista dirige la cura pero no debe dirigir al paciente"[4] o, refiriéndose a la transferencia: "porque Freud reconoció enseguida que ese era el principio de su poder, en lo cual no se distinguía de la sugestión pero también que ese poder no le daba la salida del problema sino a condición de no utilizarlo pues era entonces cuando tomaba todo su desarrollo de transferencia".[5] Estas citas ponen en juego que se trata de un poder que rehúsa la pendiente natural hacia el dominio, nótese que la afir-

mación en los dos casos es seguida de una negación, poder acompañado de una sustracción que muestra que es de la ética donde él abreva, adquiriendo así autoridad.

En el ensayo "Entre el pasado y el presente",[6] Hanna Arendt señala que la autoridad, un concepto clave para la política, se desdibuja en el mundo moderno. El principio de autoridad político que se nutrió durante siglos de los actos fundacionales, de la tradición y de la religión pierde su suelo al secularizarse la política. Se puede hablar de modernidad como un proceso de secularización consistente en la desacralización de lo sagrado como violento, autoritario y absoluto. La consumación de la metafísica barre con un principio de autoridad fundado en la ultimidad de una verdad objetiva del ser que, una vez conocida, se convierte en la base de un dogma. Más no se trata de añorar el pasado sino de pensar qué significa en nuestros tiempos una autoridad no metafísica, es decir, no fundamentalista. Y creo que el psicoanálisis puede aquí aportar su grano de arena.

El concepto de autoridad en su perspectiva histórica es de origen romano (*auctoritas*), mas su fundamento filosófico es griego. Tanto Platón como Aristóteles pensaron un principio de autoridad que no destruyese la autonomía de la *polis*. Lo notable es que para responder a las cuestiones concernientes al ejercicio del gobierno ambos apelaron a ejemplos fuera del campo de la política. Para ilustrar de qué modo el amo inspira respeto y confianza por su saber hacer se recu-

rre a la figura del padre, a la del pastor, a la del médico o a la del timonel. Esta apelación no tendría vigencia en la actualidad caracterizada por Lacan con el sesgo de la declinación del nombre del padre. La sustitución del discurso del amo por el discurso capitalista signa nuestros tiempos, el poder preformativo de la palabra encarnada en el significante amo es relevado por la tecnocracia como nueva fuente de poder.

El neoliberalismo capitalista ya no es aquel del que hablara Weber articulándolo con la ética protestante en la medida en que no se sustenta en la renuncia.

Claude Lefort[7] considera que en la edad moderna se introduce una ruptura radical en la manera de ejercer el poder. En efecto, con el advenimiento de la democracia, el lugar de poder se convierte en un lugar vacío y en ese horizonte quien quiera ocuparlo es un usurpador. Lefort utiliza significativamente términos lacanianos al decir que con la modernidad el poder es simbólico y no puede ser ocupado por ninguna agencia política real. Notablemente este principio se relaciona con la increencia posmoderna que considera que los discursos políticos no tienen ningún asidero real mostrando con ello que es de la articulación entre simbólico y real en donde se apoya una creencia.

El parlamentarismo moderno nace en aras de suprimir las dimensiones irracionales del poder, la política deviene racional y anclada en los grandes relatos. Empero con la globalización y la revolución tecnológica desatada con el fin de la guerra fría el Estado de

Bienestar se eclipsa y, a medida que decrece la "utopía política", crece en igual medida la utopía del "mercado libre" planetariamente abarcante. La política sufre así una mutación en la medida en que ya no es el discurso de los grandes relatos de la modernidad sino que deviene tecnología de gestión como adaptación al discurso economicista. Los comportamientos de los Estados son juzgados por los mercados financieros. Joseph Stiglitz,[8] en su libro "El malestar en la globalización", demuestra de qué manera las políticas del FMI, basadas en el supuesto de que los mercados generaban por sí mismos resultados eficientes, bloqueaban las intervenciones deseables de los gobiernos en los mercados. Con este bloqueo queda abolido el acto político y su poder pierde así autoridad.

Freud establece una relación entre el psicoanálisis y la política al proponer ubicarlas como tareas imposibles. Gobernar, educar y psicoanalizar son labores que no se pueden subsumir integralmente a las normas y las leyes establecidas y que comparten el hilo que bordea esa imposibilidad estructural en mundo de las ideas. Al afirmar tal comunidad, Freud se refiere a la política aristotélica y no a la moderna ya que la moderna –por imperio del racionalismo– sostiene que pueden preverse de antemano los resultados de una acción y los medios se dirigen al cumplimiento de los fines previstos. Aristóteles afirma en cambio, que los asuntos de los que trata la política y la ética son aquellos, que no tienen garantizado de antemano resultado algu-

no. El efecto político, como la interpretación, se mide por las consecuencias. Cuando la política deviene pura adaptación al discurso economicista deja de bordear lo imposible pierde su especificidad, se corrompe. Y el poder deja de ser acto hiante.

La autoridad manipulativa no está basada en la mística de la Institución, es decir en el poder preformativo del ritual simbólico sino en la manipulación de los sujetos.[9] La autoridad manipulativa no es una autoridad autorizada, el sujeto posmoderno utiliza máscaras como imposturas en las que no cree y habla así de la separación de lo simbólico con lo real. Lo simbólico queda reducido a ser un simulacro vacío en el que su uso estará regulado por el mercado: "El poder del capital –dice Silvio Maresca– es de naturaleza nihilista, es la pura repetición potenciada negativamente de un signo que en su creciente vacuidad remite a la totalidad de los signos sólo para expropiar exponencialmente su sentido".[10]

La expropiación de lo real me parece fundamental para entender el poder sin legitimidad de nuestros tiempos ya que tal expropiación barre el suelo que le daría autoridad genuina. Mundo en el que los semblantes proliferan careciendo de consistencia ya que han perdido la vida en la que se anclaban. El cinismo posmoderno se vincula con la idea de que el semblante no apunta ya a ningún real y lo que vale es su lugar como valor de cambio. Como si el valor de uso hubiese sido desterrado por completo. La expropiación de lo

real del semblante trae consigo la disolución de la diferencia, la extinción de la alteridad, la abolición de la no identidad. Este fenómeno ha sido magníficamente expresado en el tango *Cambalache*: "da lo mismo...". Maravillosamente Discepolín ha preanunciado la posmodernidad como lugar donde desaparecen las fronteras.

Lacan expresaba un voto para el psicoanálisis: quería que este discurso no fuese sólo del semblante. Su ética no es la que vocifera donde está el bien general ya que ella está encaminada hacia lo real de cada uno. Esta orientación se funda en el deseo del analista como deseo de que el sujeto pueda identificarse con aquello que es tan propio y que rechaza y que su semblante, en todo caso, pueda ponerse en consonancia con ese real. La ética del bien decir es el poder del psicoanálisis como matriz de su política.

Trabajo presentado en el marco de las Noches de Política Lacaniana de la EOL, coordinadas por Ricardo Nepomiachi, y publicado en *Qué política para el psicoanálisis*, Bs. As., Orientación Lacaniana, 2003, pp. 83-87. Versión abreviada en *Página 12*, 25-9-2003.

1. Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de Hegel*, trad. A. Drazul, Bs. As., Caldén.
2. Lacan, J., "Acta de fundación", 1964. La Escuela. *Textos Institucionales de Jacques Lacan*, Fundación del Campo Freudiano en la Argentina, Bs. As., Manantial.
3. Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder" *Escritos 2*, trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1985, p. 566.

4. *Ibíd.*
5. *Ibíd*, p. 577.
6. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1966.
7. Lefort, C., *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota, 1988, p. 244.
8. Stigliz, J., *El malestar en la globalización*, Bs. As., Taurus, 2002.
9. Zizek, S., *Porque no saben lo que hacen*, trad. J. Piatigorsky, Bs. As., Paidós, 1988, p. 324.
10. Maresca, S., *El poder en la sociedad posmoderna*, "El poder político en la sociedad posmoderna" Bs. As., Prometeo, 2001, p. 257.

La identificación al síntoma

Los amores de Freud

Freud habló por primera vez del Edipo el 15 de octubre de 1897.[1] Se trató de un momento muy particular ya que días[2] antes le había dicho a Fliess que no creía más en su neurótica. Caía la teoría de la seducción como el pilar que sostenía la etiología de la neurosis. El Edipo estará en el lugar de ese cimiento derrumbado: "Un sólo pensamiento de validez universal me ha sido dado. También en mi he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana".

Hoy en día, la banalización del complejo contrasta diametralmente con lo que dice Freud cuando afirma que ningún descubrimiento había provocado una oposición tan acérrima. Luego, será elevado al rango de rasgo identificatorio de la comunidad analítica como trazo que define su pertenencia. Freud sostiene que históricamente el reconocimiento del Edipo se fue convirtiendo en el "santo y seña" que distingue a los partidarios del psicoanálisis de sus adversarios.

Sin embargo, si analizamos determinados textos, advertimos que Freud considera que el complejo de Edipo cumple una función de desconocimiento. En la "Conferencia 21"[3] dice: "Para la época en que la madre deviene objeto de amor, ya ha empezado en el niño el trabajo psíquico de la represión, que sustrae de su saber

el conocimiento de una parte de sus metas sexuales Ahora bien, a esta elección de la madre como objeto de amor se anuda todo lo que el esclarecimiento psicoanalítico de las neurosis ha adquirido importancia tan grande bajo el nombre del 'complejo de Edipo'". El amor edípico supone, entonces, un trabajo de sustracción y de represión de las metas pulsionales. Para entender, por ejemplo, la manera en la que opera esta elisión vale recordar lo dicho por Freud en otro texto: "Creo, por extraño que suene, habría que ocuparse de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de una satisfacción plena".[4] La prohibición de goce, centro del complejo, vela así a la imposibilidad de goce pleno, dicho de otra manera, el goce interdicto conduce a la suposición de que ese goce sería posible si no estuviese vetado. Los analistas quedan así identificados por esta represión de lo imposible del sexo y ello tendrá hondas consecuencias en el modo de organización de las sociedades.

Se podría pensar que Freud habría elevado un descubrimiento hecho sobre él mismo en su autoanálisis a la dimensión de un universal para el inconsciente, procediendo por un camino inductivo: de su caso particular, concluye en una regla universal. Este trayecto es el que él desaconseja en relación cada análisis ya que recomienda al analista tomar cada caso como único, olvidando lo general e incluso lo que aprendió en otros casos. ¿Si el Edipo es la estructura común a todos, acaso esta estructura no enmascara el goce más íntimo, más

singular, más secreto disimulado en los motivos edípicos que el sujeto comparte con sus congéneres?

El alcance universal del complejo indica que ese universal está montado en el padre, interdictor, muerto, objeto finalmente de odio y de amor. El complejo nuclear de la neurosis alberga así hondas raigambres religiosas que no se le escapan a Freud cuando sostiene que en el Edipo se encuentra el origen de la religión, la ética y la moral. Ya San Pablo, en el pasaje más famoso de sus escritos, el versículo 7 del capítulo 7 de la Epístola a los romanos, sostiene que no hay pecado anterior o independiente de la Ley, la Ley, pues, crea el pecado, o mejor, la Ley crea el pecado al prohibir el deseo: "Pero el pecado, aprovechando la oportunidad del mandamiento, produce en mi todo tipo de codicias. Sin la ley, el pecado está muerto. Alguna vez yo viví sin la ley, pero cuando llegó el mandamiento, el pecado revivió y yo morí, y el mismo mandamiento que prometía vida demostró ser muerte para mí".

Pablo de Tarso ilustra de manera ejemplar, en esta frase, el circuito de la morbosidad mortificante de la prohibición y el deseo. La interdicción crea el pecado constituyendo al goce como ilícito y culpable. Paradójicamente, transgredir la ley, no quiere decir otra cosa que ser obediente a sus designios, verse compelido irremediablemente a desear lo prohibido, alienarse inexorablemente en el deseo del Otro.

Lacan[5] ubica en el fin de análisis un amor fuera de los límites de la ley, amor que podemos pensar como

no amarrado a este circuito, más allá pues del deseo transgresor generado por la Ley, más allá entonces del complejo de Edipo. En cuanto a Freud se podría pensar en una dirección similar cuando dice que el hombre debe vencer el horror al incesto con la madre o con la hermana. Es interesante rastrear el contexto en el que llega a esta conclusión. La prohibición edípica produce en muchos sujetos un desdoblamiento de la vida amorosa, personificada en el arte por el amor divino y el terrenal, si aman a una mujer no la desean y si la desean no pueden amarla, así degradan al objeto sexual y supervaloran al amado, cercano a la madre. La mujer amada es, por esta proximidad, un objeto prohibido, con quien no puede desplegarse el goce sexual confinado a destinarse sin escrúpulo a la mujer degradada. Freud estima posible –con Lacan– un amor más allá de la ley cuando ante el mencionado atolladero dice: "Aunque parezca desagradable y, además, paradójico, ha de afirmarse que para poder ser verdaderamente libre, y con ello verdaderamente feliz en la vida erótica, es preciso haber vencido el respeto a la mujer y el horror a la idea del incesto con la madre o con la hermana".[6]

El horror a la idea del incesto confluye con la atracción que genera, producto de la misma prohibición. Vencer ese horror implicaría necesariamente traspasar el complejo de Edipo, afirmación de un goce no basado en la transgresión. Considero que tal atravesamiento se liga con la posibilidad de una ética fundada más en la estética que en la prohibición, más afín con la antigüe-

dad pagana que con el cristianismo. Con relación a este último punto es el mismo Freud el que dice, en el texto anteriormente citado, que la corriente ascética del cristianismo creó para el amor valoraciones psíquicas que la antigüedad pagana no había podido ofrendarle jamás, alcanzando su máxima expresión en los monjes ascéticos, cuya vida no era sino una continua lucha contra las tentaciones libidinales.[7] Y, con respecto a una ética unida a la estética, también es el mismo Freud quién en su respuesta a Einstein acerca del porqué de la guerra[8] se confiesa pacifista por razones de gusto no dudando de apelar a la estética entre las razones de su condena. No querer la guerra, sin que ello se vincule con una formación reactiva debida a una agresividad reprimida, ni a un rechazo fundado en lo moralmente aceptable, ni siquiera a un acatamiento al segundo mandamiento. No querer la guerra por causas que atañen al goce, porque ella no proporciona ninguna satisfacción libidinal, no por prohibición de matar sino por gusto en no hacerlo.

En el Seminario 17,[9] Lacan asevera que el esquema asesinato del padre-goce de la madre, elide por completo el resorte trágico. Pondrá el acento en que Edipo accedió a Yocasta por haber triunfado en la prueba de la verdad y será en este contexto donde propondrá pensar el complejo de Edipo como un sueño de Freud y como un síntoma que merece ser interpretado. Al respecto cabe recordar el famoso medallón que los partidarios vieneses le obsequiaron, en ocasión de sus cincuenta años. Llevaba, esculpido en el anverso, su perfil, y en el re-

verso reproducía un grabado que representaba a Edipo en actitud de contestar a la Esfinge. Alrededor de ese dibujo había una frase de Sófocles que decía: "Aquel que descifró los famosos enigmas y fue muy poderoso". Cuando Freud leyó la inscripción se estremeció, ya que, siendo estudiante universitario, soñó con su propio busto e imaginó para él un epitafio con las mismas palabras que ahora veía en el medallón. El sueño freudiano se asienta sobre Edipo descifrando el enigma, identificado con aquel que quiere saber a cualquier precio.

Lévi-Strauss[10] establece una relación entre la solución del enigma y el incesto. El éxito en responder a la Esfinge es análogo al incesto, por ello a su resolución le sigue el casamiento con Yocasta. Lacan afirma que no se puede abordar seriamente la referencia freudiana, sin hacer intervenir, más allá del asesinato y el goce, la cuestión de la verdad. Así, para Freud el Edipo se centra en el amor al padre muerto, y, para Lacan, en el amor a la verdad. Edipo quiso saber a toda costa, respondiendo a la Esfinge, pretendió borrar la pregunta por la verdad y el encuentro con la castración es la respuesta a su misma pretensión, cuanto más aspiró a apresar la verdad con más fuerza se le reveló un dominio que la excede. Lévi-Strauss capta muy bien esta articulación ya que al vincular la solución del enigma con el incesto pone en relación la verdad y el goce. La castración de Edipo es, en un sentido la consecuencia de haber ignorado esta relación.

Hay amor a la verdad en Freud y éste es el fundamento de su ética como analista. Revisemos algunas referencias. En "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia"[11] dice "el tratamiento analítico se edifica sobre la veracidad". En "Análisis terminable e interminable"[12] afirma que "el vínculo analítico se funda en el amor por la verdad, es decir, en el reconocimiento de la realidad objetiva y excluye toda ilusión y todo engaño". Ante esto, Lacan aconseja que si algo debe inspirar la verdad, no es el amor; ella no conoce nada más de lo real y, más bien, al pretender suturar su campo, es impotente. Lo real es lo imposible de demostrar y esto es lo que recomienda Lacan para medir el amor a la verdad.

¿No recrudece el ansia de verdad freudiana en los momentos en los que como analista tendría que encarnar ese imposible que anida? "La novela de Freud –dice Lacan en la *Nota italiana*– son sus amores con la verdad".[13] Revisemos algunos historiales bajo este ángulo. En relación al hombre de los lobos, Lacan se refiere a la angustia de Freud cuando se le revela la función del fantasma. Arrastra con él al sujeto tras un correlato en la realidad, quiere saber a toda costa cual fue el primer encuentro con la escena, que hay, en definitiva detrás del velo Lacan se pregunta si esa fiebre, esa sed de verdad en Freud no ocasionó el accidente tardío de la psicosis en el paciente.

En Dora,[14] Freud se formula si él habría conservado a la muchacha en el tratamiento representando un

papel, exagerando el valor que su permanencia tenía para él, testimoniándole un cálido interés que hubiese representado el sustituto de la ternura que ella anhelaba. Sin que nos pronunciemos acerca de acordar necesariamente con este camino, nos interesa desembrozar la respuesta de Freud acerca de la mentada posibilidad cuando dice: "he evitado siempre asumir papeles y me he contentado con un arte psicológico más modesto". Ocupar el lugar de semblante para causar el deseo de Dora es una ficción que rechaza en la medida en que ha divido a la verdad, como reino separado de la apariencia, y a la apariencia como ámbito apartado de la verdad. Lejos aquí de Lacan y de Nietzsche quienes consideran que la verdad misma tiene estructura de ficción, no se trata, con esto de una suerte de apología de las apariencias ya que no todas tienen el mismo valor, se trata, más bien de no desestimar los semblantes que pueden conducir a lo real ya que éste sólo se apresa en sus hendiduras. El analista ocupando el lugar del objeto causa del deseo, toma, necesariamente el lugar del semblante y ello implica una destitución que atañe a sus síntomas y... a sus amores.

En el caso de la joven homosexual[15] aparece el mismo obstáculo cuando Freud desecha los sueños de amor por el hombre al advertir que son "mentirosos". La muchacha está empeñada en demostrarle al padre que se puede amar sin tener, haciendo así *acting* del amor ya que amar es dar lo que no se tiene. ¿Qué razones la llevan a exhibir su pasión por la dama haciendo

gala de caballero cortés? La escena tan montada sobre el padre, nos conduce a reflexionar sobre lo que dice Freud cuando lo describe como alguien que se mantiene alejado de los hijos por su impostado rigor. Demasiado identificado con su personaje, demasiado identificado con el lugar que ocupa, demasiado igualado al semblante que representa. Este exceso puede vincularse con que Lacan afirme que su mirada era la ley.[16] ¿No nos habla el "impostado rigor" de un padre que no se deja engañar? Freud tampoco. Sin embargo, si esta dimensión se hubiese podido incluir en la transferencia ello habría permitido a la joven ubicar la castración del lado masculino, condición necesaria para no tenga ya sentido demostrar el valor de la falta. Dicho de otra manera: ella le enseña que amar es dar lo que no se tiene a alguien que cree que amar, es dar lo que se tiene. Freud comenta que la cura se asemejaba a un tratamiento hipnótico, sabemos que en la hipnosis hay coalescencia entre el ideal y el objeto. Si la mirada del padre es la ley, en tanto no hay conmoción de ese lugar por la vía de la transferencia, será la joven la que caerá como resto. El amor a la verdad le impidió a Freud, en determinadas ocasiones, ser dócil al engaño de las ficciones del deseo que podrían permitir la emergencia en la ranura de lo que no cesa de escribirse. En suma, alojar una transferencia que no fuese idéntica a la de la verdad de la repetición.✍

1. Freud, S., “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, Carta 71, *Obras Completas* trad. J. L Etcheverry, Bs. As, Amorrortu, T. 1, 1976, p. 301.
2. *Ibíd*, Carta 69, p. 307.
3. Freud, S., “Conferencias de introducción al psicoanálisis”. 21° conferencia, *op cit.* T XVI, p. 300.
4. Freud, S., “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, *op.cit.*, T. XI, p.182.
5 Lacan, J., “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. *El Seminario* Libro 11, Bs. As, Paidós 1993, p.284.
6. Freud, S., “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa “. *Op. cit.*, p. 179.
7. *Ibíd* p 18.
8. Freud, S., “¿Por qué la guerra?” *Op. cit.*, T. XXII.
9. Lacan, J., *El Seminario*, 17. “El reverso del psicoanálisis” trad. E. Berenguer y M. Bassols, Bs. As., Paidós, 1992, pp. 126-28.
10. Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, trad. E. Verón, Bs. As., Eudeba, 1968.
11. Freud, S., “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, *op. cit.*, T. XII, p. 167.
12. Freud, S., “Análisis terminable e interminable”,*op. cit.*, T. XXIII, p. 249.
13. Lacan, J., “Nota italiana”, en *El pase a la entrada*, Bs. As., Eolia, 1991.
14. Freud. S., “Fragmento de análisis de un caso de histeria” *op. cit.*, T. VII, p.96.
15. Freud, S., “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, *op. cit.*, T. XVII, pp. 156-58.
16. Lacan, J., Seminario 10, “La angustia”, inédito, clase 12-12-62.

El inconsciente como defensa

El placer es pensado en el origen de la obra de Freud en términos fundamentalmente negativos: cesación de un dolor, sustracción de un estímulo, disminución de una cantidad.[1] Los grandes descubrimientos freudianos parten de la formulación de los obstáculos hacia la realización de este principio y llevan a reformularlo.

El deseo introduce una nueva forma de satisfacción –el cumplimiento, la realización– que no coincide con el placer entendido como reducción de la tensión.[2] Porque no conlleva la disminución de la excitación, ni conduce a la descarga. Enmarcándose en la búsqueda infructuosa de la identidad de percepción, abre repetitivamente la brecha entre la huella y el objeto, radicalmente perdido.

Así, el deseo hace caer el marco homeostático vinculado con la reducción de la cantidad. Se impone, en todo caso, una nueva forma de placer que no se iguala con el principio de placer: el placer de desear, la tensión del anhelo. El principio de placer es el placer como puro descenso, clara liberación, mientras que al deseo Freud prefiere nombrarlo como lo que impulsa el trabajo psíquico, como su más intrínseco motor.

Pero, el verdadero quiebre del principio de placer es introducido con el concepto de pulsión. El fracaso

de la función del sueño ilustra de qué modo el deseo no recubre a la pulsión. Para Freud, el sueño cumple su misión cuando logra enlazar el deseo de dormir, con el cumplimiento de deseo inconsciente. Así, la labor onírica, realiza el trabajo de ligar la excitación a las huellas mnémicas desiderativas, al modo de la vivencia de satisfacción. Mientras esa tarea se realiza eficazmente, cabe pensar al sueño como guardián del reposo. La conjunción entre la pulsión y el deseo garantiza el dormir y atempera la perturbación. Y el placer, aun conllevando una cuota de displacer, no está cuestionado, las ficciones del anhelo suministran satisfacciones.

En la "conferencia 29"[3] considera la falla de esta función y no es casual que esta formulación surja con posterioridad al explícito descubrimiento del más allá del principio de placer.

"Al par que el durmiente se ve precisado a soñar, el relajamiento de la represión permite que se vuelva activa la pulsión aflorante de la fijación traumática, falla la operación de su trabajo de sueño, que preferiría trasmudar las huellas mnémicas del episodio traumático en un cumplimiento de deseo".

Si el sueño mismo implica ya una modificación del principio de placer en la medida en que el deseo impone un nuevo placer que es el de desear, la pulsión introduce un franqueamiento mayor, haciendo que el mismo deseo sea traspasado. La pulsión freudiana es un concepto que se articula, de modo privilegiado, con esta dimensión. Nunca fue pensada por Freud como

puramente psíquica (sí, en todo caso, como concepto límite entre lo psíquico y lo somático), y siempre planteó exigencias a la tramitación representacional, haciendo caer cualquier pretensión de equiparar el psicoanálisis con el idealismo. Evoquemos esta contundente cita:

"En la medida en que esta exigencia pulsional es algo real (Real) puede reconocerse también a la angustia neurótica un fundamento real".[4]

Lo real, entonces, quiebra el principio de placer como reducción de la excitación, y hace fracasar al placer articulado con las ficciones del deseo. La sexualidad es disarmónica, irruptiva, traumática y antihomeostática. En contraposición a ella, Freud vinculó siempre a la defensa con la ley de la constancia, es decir, ante la emergencia de la sexualidad, aquella intenta mantener "lo más bajo o al menos constante la suma de excitación". De ello se extrae una consecuencia capital, el principio de placer es la defensa frente a la sexualidad. Y su fracaso, el síntoma. Tal deducción conduciría a otra aún más sugerente, ya que si el inconsciente está regulado por el principio de placer, se infiere que el mismo inconsciente es defensivo respecto a la sexualidad. Recordemos que Lacan piensa la identificación al síntoma en el fin de análisis como una identificación que va más lejos que la de aquella dirigida al inconsciente.[5]

La defensa es epicúrea, ya que quiere la reducción del estímulo, la calma hedonista, la salud conservada y ella es movilizada por una cantidad, provenien-

te de la vida sexual, que amenaza por su exceso disolver la ley de la constancia.

El síntoma como exigencia de la pulsión (*Zwang*) derrota a la defensa, indicando que la carga no puede ser debilitada por el placer negativo. Vuelve imposible a la ataraxia, subvierte el ideal de salud. La primera idea freudiana de la cura es bien diferente de aquella final, enunciada en "Análisis terminable e interminable".

Freud cree en una primera instancia en una tramitación completa, lograda gracias al lenguaje, mediante el cual la carga puede ser "abreaccionada", y la idea despojada de intensidad, olvidada. En este sentido, el tratamiento quiere lograr lo mismo que la defensa, que impere el principio de placer, liberación del afecto, ataraxia epicúrea. Abandonado este método por el del desciframiento inconsciente, el intento de todos modos se mantiene. Y así como el síntoma testimonia del fracaso de la defensa, las resistencias en el análisis testimonian del fracaso de la cura entendida como dominio de lo simbólico sobre lo real.

En "Análisis terminable e interminable",[6] hay un Freud más advertido acerca del obstáculo, con una desconfianza relativa al fin de análisis apoyada en los empujes del factor cuantitativo que se pueden desencadenar, pudiendo entonces resurgir la neurosis. Lo que lo inquieta, es la pulsión. Afirma que no es deseable hacerla desaparecer, entonces habrá que pensar en un yo capaz de admitirla. No obstante, si éste se relaja, las

pulsiones domeñadas presentarán sus exigencias, aspirando a su satisfacción por caminos anormales.

Reconociendo entonces "el poder incontrastable del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad", el punto crucial será el de la relación entre el yo y la pulsión. Así, la temática del fin de análisis, no puede pensarse sin considerar la identificación y el goce.

Freud se pregunta si el análisis no producirá un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo, y cuya neocreación constituye la diferencia esencial entre un hombre analizado, y uno no analizado. Denomina operación genuina de la terapia analítica, a una modificación en el yo, que conduciría a una rectificación del proceso represivo originario.

Tal "rectificación" tendría hondas consecuencias en la economía del placer. Para comprender este punto subrayaré que la defensa es amiga del principio de constancia. Esta conclusión no se circunscribe a los primeros textos de Freud. En "La represión" afirma:[7] "...recordemos que la represión no tenía otro motivo ni propósito que evitar el displacer". [...] "Por tanto, si una represión [...] no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o angustia, [...] ha fracasado aunque haya alcanzado su meta en el otro componente, la representación".

En "Inhibición, síntoma y angustia", profundiza el punto concerniente a la satisfacción. Afirmando que por obra del proceso represivo el "placer de satisfacción que sería de esperar" se muda en displacer, se pre-

gunta cuál es el mecanismo por el cual una satisfacción sufra tal desenlace. A consecuencia de la represión, el decurso excitativo del "ello" es inhibido o desviado, para conseguirlo, al "yo" le basta: "emitir una señal de displacer... con ayuda de la instancia casi omnipotente del principio de placer".[8]

Se infiere que la represión apela al principio de placer para inhibir o desviar ese "placer que sería de esperar" y que no cae bajo el imperio del placer negativo, la rectificación del proceso represivo mentada por Freud debería consistir en la posibilidad de admitirlo. Tal consentimiento implica una necesaria modificación en el yo que conduce a que pueda albergar el placer antihomeostático de la pulsión. Considero que este punto tiene una clara relación con la identificación al síntoma como identificación a lo más real, a su cara más rezagada, a su aspecto más pulsional. Este desenlace no sería posible sin la perturbación de la defensa a la que se refiere Miller como lo más intrínseco de la interpretación analítica. En el seminario "La experiencia de lo real...",[9] nos dice que tal turbación es la que introduce la presencia misma del analista, haciendo resonar la pulsión. Miller diferencia allí dos aspectos de la interpretación, aquel ligado al desciframiento y aquel ligado a contrariar la defensa. Ellos se articulan con el doble trabajo de la interpretación al que se refiere Freud en "Análisis terminable e interminable"[10] cuando asevera que en un caso se trata de hacer consciente lo inconsciente y en el otro, corregir algo del yo. Si tal rec-

tificación es fundamental para que éste pueda conciliarse con la pulsión, ¿no nos anticipa Freud, acaso la importancia de una nueva identificación en el fin de análisis?✍

Trabajo publicado en *Analítica del Litoral*, nº 8, Santa Fe, 2004 y en *elSigma*.

1. Freud, S., "Proyecto de Psicología", *Obras completas*, trad. José Etcheverry, Amorrortu, Bs. As., 1985, T. I., p. 356.
2. Freud, S., "La interpretación de los sueños", cap. "Sobre la Psicología de los procesos oníricos", *op. cit.*, T. V.
3. Freud, S., "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", *op. cit.*, T. XXII, p 27.
4. Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia", *op. cit.*, T XX, p 156.
5. Lacan, J., *Seminario XXIV*, "L'insu... ", inédito.
6. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, T. XXIII, Bs. As., 1989, pp. 223-24.
7. Freud., S., "La represión", *op. cit.*, T. XV, p. 148.
8. Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia", *op. cit.*, T. XX, p. 88.
9. Miller, J.-A., "La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica". *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, cap. III, Bs. As., Paidós, 2003.
10. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, T. XXIII, p. 240.

Una mujer –y no una madre– como síntoma de un hombre

el síntoma esto es precisamente el sexo
al cual no pertenezco, es decir una mujer
Lacan, 12-2-76

Hace tiempo escuché a un lego cuestionar la frase popular "lo conozco como si lo hubiese parido" alegando que no es la madre quien mejor conoce a un hombre, sino su mujer. Pensé en la aguda intuición de esta observación recordando que Lacan afirma que una mujer es síntoma de un hombre, y dice con ello "mujer" y no "madre": "... para tener la verdad de un hombre, conviene saber cual es su mujer, por supuesto llegado el caso, su esposa; y por que no: es el único lugar donde eso puede tener un sentido, lo que alguien, un día, entre mis allegados llamó el pesa-persona. Para sopesar a una persona, nada mejor que sopesar a su mujer cuando se trata de un hombre".[1] Algo entonces de la verdad de él se expresa en ella, que pasa a ocupar el lugar extraterritorial del síntoma en su carácter íntimo y ajeno.

Freud hace recaer en la maternidad el desenlace de una feminidad normal que acepta la sustitución del niño por el pene. El descubrimiento de la castración es un punto de viraje en el desarrollo de la niña. "Se siente gravemente perjudicada, a menudo expresa que le gus-

taría "tener también algo así", y entonces cae presa de la envidia de pene, que deja huellas imborrables en su desarrollo...".[2] Desde aquí se dibujan los desenlaces posibles: la inhibición sexual o neurosis, la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad y la feminidad normal. Las tres orientaciones propuestas por Freud plantean la hegemonía inevitable de la libido masculina: en el primer caso la niña renuncia a su sexualidad fálica al compararse con el varón mejor dotado, en el segundo caso esa sexualidad se afirma empecinadamente, en el tercero será el niño quien herede el lugar del pene.[3] Así, la maternidad se dibuja como el camino normal compensatorio de la castración. Si transformarse en madre es la mejor solución que encontraría la posición femenina, es porque Freud pensó a dicha solución en términos de tener el falo. Sin embargo, si nos detenemos en la conferencia 33 "La feminidad" notamos que, antes de describir esta "solución", se refiere al enigma de la feminidad que ha hecho cavilar a los hombres de todos los tiempos.[4] Dicho de otro modo: si el ser madre fuera la respuesta capaz de obturar aquello que la mujer desea, no aparecería la feminidad como enigma. Sabido es, por otra parte, que Freud se preguntó por el deseo de una mujer a pesar de las orientaciones fálicas dibujadas. A fines de 1924, tratando de resolver algunos enigmas planteados por Abraham sobre la sensibilidad del clítoris y de la vagina confesó que sobre el tema no sabía absolutamente nada. En 1928 reiteró este desconocimiento cundo le confesó a Jones

que "todo lo que sabemos del desarrollo temprano femenino me parece insatisfactorio e inseguro". Finalmente a Marie Bonaparte le dirigió la famosa pregunta *¿Was will das weib*?: ¿qué quiere la mujer?[5] La maternidad se presenta entonces como la solución por el sesgo del "tener", mientras que el enigma femenino es lo que resta de ese tener.

Dice Miller[6] que ser madre de sus hijos es, para una mujer, querer hacerse existir como "La mujer". La madre podría así ser la manera de "La mujer" en tanto que tiene. Se impone contraponer "La mujer" a la "verdadera mujer". Por ejemplo, Lacan afirma que Medea es una "verdadera mujer". Al comienzo de la pieza, Eurípides señala que Medea trataba de satisfacer en todo a Jasón, tanto como esposa como madre perfecta. Cuando él le anuncia que se irá con otra, ella gestará su venganza matando a los hijos que habían tenido juntos, mostrando con ese acto que en ella lo que es mujer supera a lo que es ser madre.

Medea así nos indica lo que hay de extraviado en una "verdadera mujer" ya que explora una región más allá de los límites fálicos, sacrificando lo más precioso que tiene. Sin embargo, ¿no revela acaso esta ofrenda que se "tiene" aquello que es objeto de inmolación? Es que la vía del sacrificio no objeta la vía de la posesión, ya que se renuncia a lo que se tiene y ese tener se afirma bajo su forma negativa. ¿Habrá algún otro camino para una mujer que no sea por el único sendero de la "madre" o de la "verdadera mujer"?

Dice Foucault[7] que en el pensamiento griego clásico es la relación con los muchachos la que constituye el punto más delicado y el foco más activo de reflexión y de elaboración. En el curso de una lenta evolución el foco se desplaza y los problemas irán centrándose progresivamente alrededor de la mujer. Será la relación con ella la que marcará los tiempos más duros de la reflexión moral sobre los placeres sexuales. En efecto, en ningún momento de la historia la mujer ha sido más objeto de inquietud que en la edad media.

Desde finales del siglo XII hasta terminar el siglo XV una serie de textos, escritos por hombres de la iglesia y por laicos, elaboran valores y normas de conducta para las mujeres.[8] Los criterios con los que se las clasificaba son importantes para entender los modelos éticos que se construían. Las vírgenes, las viudas y las casadas son constantemente evocadas en los escritos. La castidad de vírgenes, viudas y mujeres casadas coloca a la sexualidad en un espacio comprendido entre el rechazo y el control con vistas a la procreación y muestra cómo, ya sea en el rechazo, ya en el control, la batalla se juega sobre el predominio del aspecto espiritual y racional sobre lo corpóreo y sensual. A través de la figura ideal de la mujer casada se elabora un modelo de comportamiento para todas las mujeres, que en el seno de los grupos familiares realicen las funciones de esposas y madres.

En la Sagrada Escritura y en la tradición patrística las mujeres están gobernadas por su sexo, por su causa

han entrado en el mundo la muerte, el sufrimiento y el trabajo. Controlar o castigar a las mujeres, y ante todo su cuerpo y su sexualidad desconcertante y peligrosa será tarea de hombres. Los conocimientos y las preocupaciones éticas y de dominación social se fundan en la idea de que ese cuerpo, ya que no puede permanecer casto, debe al menos tender únicamente a la procreación.

Así, la maternidad aparece como una forma de domesticar y amarrar el goce femenino, vivenciado como sin límites y errante. La literatura pastoral describe a la mujer como inquieta y caprichosa, inconstante como "la cera líquida que está siempre lista para cambiar de forma de acuerdo con el sello que la imprima", "inestable y mudable como la copa de un árbol agitada por el viento".[9] En esta literatura la ventana es un elemento recurrente del escenario en el que actúan las mujeres demasiado curiosas e incautas. Su peligro radica en inspirar el deseo de salir y pasear por el mundo, estimulando un apetito nunca saciado conducente a buscar siempre algo nuevo. Es interesante recordar el lugar que Lacan le asigna a la ventana como marco fantasmático que encuadra al goce. En este sentido, lo inquietante del goce femenino radica en trascender los límites, así el vagabundeo intelectual y moral es evocado para justificar las normas de control. La mujer será custodiada, confinada a la casa o al claustro, como espacios acotados e interiores. Vigiladas como un peligro siempre en acecho, encarnan –de manera ejemplar en la edad media– la figura del exceso.

La sola existencia del síntoma no basta para desencadenar el pedido de análisis. En efecto, éste puede ocasionar sufrimiento, malestar y desdicha, pero si no hay pregunta sobre el síntoma, la puerta al dispositivo analítico estará cerrada.

El síntoma se basta a sí mismo y no necesita del Otro. El paso hacia el análisis implica una transformación, ya que supone la creencia en que el síntoma quiere decir algo, que habrá que descifrar. Dimensión, pues, que ya incluye al Otro.

En el mismo Seminario 10,[10] señala Lacan que, para que el síntoma salga del estado en el que aún no estaría formulado, es necesario que el sujeto advierta que hay una causa. Muchas veces ese momento se vincula con el encuentro con una mujer, a partir del cual, se actualiza el síntoma, o se impone una interrogación inédita referida a éste. Creer que ella, la mujer, pudiera decir algo relativo a una verdad, es solidario con creer que algo del propio sujeto puede ser descifrado. La conexión entre el síntoma como enigma y una mujer, resulta aquí evidente.

Podemos también decir que el encuentro con una mujer se halla en las bases de la constitución del síntoma. El hombre de las ratas ubica el comienzo de su enfermedad en que había muchachas que le gustaban mucho,[11] y que a raíz del deseo de verlas desnudas, tenía el sentimiento ominoso que iba a ocurrir algo que él

tenía que impedir. Así, las ideas obsesivas relativas a la muerte del padre, se entroncan con su encuentro con el Otro sexo.

Pero Lacan es más radical cuando dice que la mujer es un síntoma para quién está estorbado por su falo.[12] ¿Cómo entender esta condición si no es advirtiendo que el Uno fálico debe quebrarse como Uno cerrado? Es entonces que una mujer puede ser síntoma de un hombre. Y lo es, en la medida en la que el hombre allí cree: "uno cree que ella dice efectivamente algo". Al respecto vale preguntarse si un hombre puede creer que su síntoma pueda decir algo, si no cree que ella pudiera decir algo. Lacan remarca un punto que la lengua francesa permite: no creer en una mujer, sino creer "allí", es decir, creer que hay un lugar éxtimo, creer incluso desde ese lugar: "y croire". Al respecto dice Maddox: "Nora es importante porque perteneció a Joyce, y, porque de hecho nunca le perteneció.[13] Es que la mujer, al igual que el síntoma tiene un carácter hétero con relación al sujeto. ¿Acaso Freud no llamaba al síntoma "tierra extranjera interior"?

En el *Seminario 23*,[14] Lacan introduce al síntoma bajo la forma del "pero no eso", y articula esta modalidad con la no existencia de la mujer como toda y con la posición de Sócrates ante la muerte. Al respecto, recordemos que podría haberse salvado de morir, que la muerte fue una elección... para seguir existiendo. Dice Lacan que Aristóteles se ha equivocado con el famoso silogismo: "Todos los hombres son mortales. Sócrates

es un hombre. Sócrates es mortal". La elección de tomar la cicuta no deriva de su condición de hombre, y tiene el carácter de un acto singular, no reductible al de la particularidad de una generalidad que, en todo caso, la ilustraría. Así "pero no eso" alude a lo singular, que lejos de demostrar la regla, la objeta.

Sócrates es acusado de introducir *kainà daimónia*, es decir, de no practicar los mismos dioses que la ciudad, sino una extraña religión. Aunque lo absolverían si abandonara su prédica, dice "obedeceré al dios antes que a ustedes". Por ello prefiere morir para no ceder, ya que vivir implicaría ajustarse al ordenamiento colectivo, deponiendo su *daimónion*, es decir, su tarea de mantener alerta a la comunidad tal como "un tábano sobre un caballo grande y perezoso".[15] "Pero no eso" es la voz que se levanta frente a toda prescripción de uniformidad, y conlleva una ética. Recordemos que Lacan habla del "pero no eso" a propósito de la mujer como no toda y del síntoma articulados con la posición socrática.

Podemos pensar que, en cambio, el fantasma reposa en el "es eso", en el sentido en el que su lógica se liga con la obturación del no todo. Lacan nos dice que el fantasma masoquista es masculino y en "Pegan a un niño",[16] Freud ubica la raíz de ese montaje en este género, bien pertenezca a un sujeto macho, bien pertenezca a un sujeto hembra. Además no deja de ser interesante que Freud mencione la importancia de este fantasma en mujeres con un fuerte complejo de masculinidad.

Analicemos la manera en la que "pegan a un niño" obtura el no todo. Freud considera que en la escena de fustigación, la mujer se identifica al falo bajo el modo de su igualación con el niño varón pegado, mientras que el hombre, basándose en la equivalencia pasivo = femenino, equipara lo femenino con la sumisión frente al padre. Podemos, entonces, decir con Lacan, que el fantasma masoquista es masculino porque, tanto en uno como en otro caso, el no todo femenino queda elidido. Más si Freud se siguió preguntando qué quiere una mujer, fue porque la respuesta fantasmática que pretende igualar lo pasivo a lo femenino no le resultaba suficiente y, al "es eso" del fantasma, el síntoma, como una mujer, replicaba: "pero no eso".

Por soslayar el no todo, los fantasmas, aún en su variabilidad, pueden tipificarse, como lo muestra la profusión de su oferta en la sociedad actual. En "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad",[17] dice Freud: "las fantasías delirantes de los paranoicos que tienen por contenido la grandeza y los padecimientos del yo propio y afloran en forma totalmente típica, casi monótona, son universalmente conocidas". Agrega que formaciones análogas se presentan de manera regular en todas las psiconeurosis. Lacan establece el lazo entre el fantasma y el imperativo categórico kantiano en su escrito "Kant con Sade". Es que el fantasma intenta valer como respuesta al deseo del Otro... ¡en todos los casos! Aunque su vacilación indique la imposibilidad de tal pretensión. Así, toda prescripción de la conducta

sexual es fantasmática, ligada a su cálculo. En Sade, las escenificaciones están programadas, pautadas de antemano, el libreto prefija lo que habrá de realizarse, no hay lugar, pues, para el azar, o sea para el encuentro. Así el fantasma sadiano rechaza lo imprevisto, es estáticamente aburrido. Nótese que en ninguna escena surge, por ejemplo, el malogro del acto sexual, ni la detumescencia, ni nada que indique en una mujer la presencia de lo inesperado. Son esquemas apriorísticos, la lujuria no debe confundirnos acerca de su naturaleza, inéditamente formal.

En "Juliette",[17] un pasaje ilustra a las claras esta dimensión. Dos jóvenes quieren saciar sus placeres y cuando están a punto de revolcarse, la monja depravada las detiene diciéndoles que hay que demorarse, que el orden es necesario, que sólo se goza al precisar los placeres con anterioridad. Por un lado advertimos, en esta como en otras escenas sadianas, que el agente no es fundamentalmente el que tiene el poder o el placer sino el que detenta la dirección de la escena y de la frase, o más aún, la dirección del sentido. Por otro lado, detectamos así que hay represión en el supuesto libertinaje, represión de no prescripto, de lo no encuadrado, de la *tyché*.

El perverso pretende eliminar el acontecimiento imprevisto que hace conmover un supuesto previo, su gusto por ultrajar la ley encubre su más profundo anhelo: sustituirse a ella. La sociedad sadiana es una sociedad codificada, pautada, reglada y carente de erotismo

si entendemos por erotismo el lenguaje alusivo, ambiguo, sugestivo que aloja a lo inesperado.

El fantasma masoquista es el paradigma de todo fantasma y, tanto en uno como en otro sexo tiene un carácter masculino que rechaza lo femenino al identificarlo con lo pasivo. ¿No encontramos acaso este fantasma en el límite con el que se encuentra Freud en el texto "Análisis terminable e interminable"?[18] En efecto, aún con variaciones la "roca" con la que se topa tiene similitud con "pegan a un niño": "Esos dos temas –dice– en recíproca correspondencia son, para la mujer la envidia de pene –el positivo querer alcanzar la posición de un genital masculino– y para el hombre la revuelta contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre". La mujer envidia el pene en tanto identifica su no tenencia con lo pasivo, el hombre no puede reconocer una deuda que lo posiciona fantasmáticamente en lugar pasivo frente a otro hombre, ya que identifica tal lugar con lo femenino. Por lo tanto, se verifica que en el fantasma, ambos sexos, rechazan lo femenino al equiparar ese lugar con la pasividad degradada. También se puede concluir que el límite ante el cual Freud se detiene es el de la castración... pero como fantasma.[19]

Podemos finalizar diciendo que, si la mujer es síntoma de un hombre, lo es como lo imposible de reducir a la generalización fantasmática falocéntrica.✍

1. Lacan, J., "De un discurso que no sería de la apariencia", *El Seminario 18*, clase 20-1-71, inédito
2. Freud, S., "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", Conferencia N° 33, *Obras Completas* Amorrortu, T. X, Bs. As., 1989, p. 116.
3. *Ibíd*, p. 117.
4. *Ibíd*, p.105.
5. Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud,* Tomo II, trad. M. Carlisky, Bs. As., Horné, 1976, p. 439.
6. Miller J.-A., *De mujeres y semblantes*. Bs. As., Cuadernos del pasador, 1993, pp. 83-95.
7. Foucault, M., "El uso de los placeres", *Historia de la sexualidad,* trad. M. Soler, Bs. As. 1986.
8. Duby, G. y Perrot, M., *Historia de las mujeres*, T. 2, "La Edad Media", Bs. As., Taurus, 1992.
9. *Ibíd,* "La mujer custodiada", Carla Casagrande, p. 125.
10. Lacan. *Seminario 10*, "La angustia", inédito, clase 12-6-63.
11. Freud, S., *op. cit.*, "A propósito de un caso de neurosis obsesiva", T. X, Bs. As., 1976, pp. 128-130.
12. Lacan, J., *Seminario XXII*, inédito. Clase 21-1-75.
13. Maddox, B., *Nora Joyce*, Barcelona, Plaza y Janés, 1994.
14. Lacan, J., *Seminario XXIII*, inédito. Clase 18-10-75.
15. Platón, *Apología de Sócrates*, Bs. As., EUDEBA, 1986.
16. Freud, S., *op. cit.*, "Pegan a un niño". T. XVII, p. 188.
17. Freud, S., *op. cit.*, "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad", T. IX, p. 141.
18. Klosowsky, P., *Sade, filósofo de la perversión*. Texto extraído de la revista *Tel Quel* (1966).
18. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.,* T. XXIII, pp. 251-54.
19. Es importante recordar que la castración no se reduce como tal a su versión fantasmática y que tiene, para Lacan, un estatuto real.

La identificación en el fin de análisis

La identificación al síntoma en el fin de análisis ¿en qué consiste? ¿Cuál es el estatuto del yo y el destino de sus insignias? Considero que cuando Lacan propone la identificación al síntoma en el desenlace de la cura, aborda los problemas que inquietaron a Freud respecto a la durabilidad de sus efectos terapéuticos.

En "Análisis terminable e interminable",[1] su desconfianza relativa al fin de análisis, se apoya en los empujes del factor cuantitativo, que se pueden desencadenar, resurgiendo entonces la neurosis. Lo que lo preocupa es, por un lado, la pulsión y por otro lado, la alteración del yo como consecuencia de la lucha defensiva, es decir, que el acento está puesto en aquello que Lacan llama goce e identificación. En lo relativo a la pulsión, Freud afirma que no es deseable hacerla desaparecer, entonces habrá que pensar en un yo capaz de admitirla. No obstante, si éste se relaja, las pulsiones domeñadas presentarán sus exigencias, aspirando a su satisfacción, por caminos anormales.

Reconociendo entonces "el poder incontrastable del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad",[2] el punto crucial será el de la relación entre el yo y la pulsión. Así, la temática del fin de análisis, no puede pensarse sin considerar la identificación y el goce.

Freud se pregunta[3] si el análisis no producirá un estado que nunca preexistió de manera espontánea en

el interior del yo, y cuya neocreación constituye la diferencia esencial entre un hombre analizado, y uno no analizado. Para entender este punto habrá que recordar que siempre consideró que la represión corresponde a un intento de huida frente a la libido sentida como peligro, en definitiva la libido desorganiza al yo en su intento por unificar. Desde aquí se entiende que denomine operación genuina de la terapia analítica, a una modificación en el yo, que conduciría a una rectificación del proceso represivo originario. Sin embargo, tiene sus dudas sobre este punto, ya que no siempre se consiguen asegurar las bases para el gobierno sobre lo pulsional. Es que Freud piensa el fin de análisis en términos de conflicto, entonces, el resultado final depende siempre de la proporción relativa entre las fuerzas de las instancias en recíproca lucha.

Sus reparos concernientes al fin de análisis se fundan en los empujes del factor cuantitativo, que se pueden desencadenar, resurgiendo por consecuencia los síntomas patógenos. El síntoma, aún como satisfacción sustitutiva, está exclusivamente ligado al goce de la defensa, y así ubicado, es meramente patológico.

De esta manera, la pulsión "es un enemigo interior", genuino núcleo del peligro.[4]

En el Seminario XI, Lacan interroga cómo vive la pulsión un sujeto que ha atravesado su fantasma fundamental.[5] La interrogación queda abierta hasta que mucho más tarde, en el Seminario XXIV, la respuesta puede delinearse en el saber hacer con el síntoma.

Dice J.-A. Miller que el fantasma es lo que impide saber hacer con el síntoma.[6] Podemos pensar esta afirmación si captamos que en el fantasma el sujeto "no hace nada" en el sentido en que allí su lugar es pasivo, ya que él es el objeto de un goce imputado al Otro. Como si el fantasma en su constitución sirviese al propósito de eludir la responsabilidad del sujeto de la propia satisfacción al atribuírsela eternamente al Otro. Esta dimensión fue descubierta muy tempranamente por Freud cuando advirtió que las fantasías "son edificios protectores, embellecimientos de los hechos que sirven al descargo.[7] Más tarde describe en qué consiste tal acicalamiento diciendo: "Con la fantasía de seducción, cuando no la ha habido, el niño encubre por regla general el período autoerótico de su quehacer sexual. Se ahorra la vergüenza de la masturbación fantaseando retrospectivamente, para estas épocas más tempranas, un objeto anhelado".[8] La fantasía entonces, libera al sujeto de la vergüenza relativa al propio goce al intentar hacerlo transferible.

Donde era ello yo debo advenir

Las hipótesis que Freud construye acerca de la creación de un nuevo estado en el interior del yo corre paralelo con el imperativo ético que rige al psicoanálisis: *Wo Es ward, soll Ich werden* "allí donde era ello, yo debo advenir". En "Análisis terminable e interminable"[9] sostiene que en un análisis no se trata de intentar hacer

desaparecer la pulsión –cuestión por lo demás imposible y no deseable– sino de domeñarla. "Domeñamiento" es, en alemán *Bändigung*, Etcheverry señala, en una nota al pie, que Freud utilizó esta palabra en otros lugares, bien para enunciar que la mezcla de la libido con la pulsión de muerte torna inocua a esta última, bien para hablar –al inicio de su obra– del proceso por el cual los recuerdos penosos, a raíz de la intervención del yo, dejan de portar el mismo afecto. En uno y otro caso un elemento deja de ser el mismo a partir de la intervención de otro elemento. Reiteramos que tal transmutación no significa desaparición ya que, contrariamente, para Freud la pulsión "es admitida dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción".[10] Podemos preguntarnos en qué se diferenciaría tal tratamiento de aquel que da lugar a la creación del síntoma mismo como formación y satisfacción sustitutiva: transacción entre dos instancias. ¿Es que entonces el interior del mismo yo acontece el síntoma, siempre vivido como una irrupción exterior a su campo? Este desplazamiento no deja de ser interesante, aunque, de todos modos, los procesos no son iguales: en el síntoma neurótico la pulsión no es admitida, ya que la defensa la rechaza haciendo que solo pueda afirmarse por caminos sustitutivos, mientras que, aquí, Freud no utiliza la palabra defensa sino "domeñamiento", admisión de la pulsión y no represión, admisión que la torna asequible

a los influjos y aspiraciones del yo. ¿Pero no habló siempre el creador del psicoanálisis de lo ineducable de la pulsión como uno de sus rasgos más constitutivos? ¿No es acaso el yo más bien siervo que "educador"? El texto indica que la pulsión será sensible a otros influjos a condición de ser acogida por un yo que se ha reconocido antes vasallo que señor: donde era ello, yo debo advenir. Tal operación tiene un límite: la intensidad pulsional y el relajamiento del yo: "si este último se relaja, por enfermedad, agotamiento, etc.; todas las pulsiones domeñadas con éxito hasta entonces volverán a presentar de nuevo sus títulos y pueden aspirar a sus satisfacciones sustitutivas por caminos anormales".

La identificación al síntoma

La idea freudiana acerca de la neocreación en el interior del yo puede vincularse con el planteo de Lacan sobre la identificación al fin del análisis y con el nuevo estilo del significante amo. Recordemos que antes de referirse a la identificación al síntoma, Lacan aludió indirectamente a esta temática cuando propuso la escritura del discurso analítico. Recordemos también, que definió a éste como siendo el revés del amo, lo que el amo vela el análisis lo devela, produciendo un S_1 diferente a aquel que se plantea como amo ignorando el goce.[11] En el discurso analítico el S_1, que es fundamentalmente el significante de la identificación, cae del lugar de agente para ocupar el lugar donde en el discurso

amo estaba el objeto plus de goce. Resuena la exigencia freudiana: allí donde era ello, yo debo advenir, como si el reverso del discurso amo propuesto por Lacan fuese la escritura misma de ese imperativo. Se podría agregar: allí donde era el S_1 agente del discurso amo, allí, en ese *topos,* el objeto, punto afín a la idea de Freud acerca de esa admisión en el yo de la pulsión.

Es de interés establecer un contrapunto entre los primeros seminarios de Lacan y los más tardíos. En los comienzos de su enseñanza, el fin del análisis es pensado como subjetivación de la muerte, mediante el desbrozamiento de lo imaginario, producido por el vaciamiento identificatorio. "Es pues ciertamente aquí donde el análisis del Yo encuentra su término ideal, aquel en que el sujeto, habiendo vuelto a encontrar los orígenes de su Yo en una regresión imaginaria, toca por la progresión rememorante, a su fin en el análisis: o sea, la subjetivación de su muerte. Y sería el fin exigible para el Yo del analista, del que puede decirse que no debe conocer sino el prestigio de un solo amo: la muerte, para que la vida, a la que debe guiar a través de tantos destinos, le sea amiga".[12]

En el último tramo de su enseñanza, en cambio, la identificación se hace necesaria para ubicar el fin de análisis. El Seminario XXIV[13] es en este aspecto, una referencia fundamental. Allí Lacan dice, que no se tratará de una identificación al inconsciente, ya que éste resta el Otro. Si fuera así, la alienación y el extravío, serían la consecuencia. Afirma que el análisis produce

una demarcación con respecto al Otro. Y es a propósito de esta delimitación, que introduce la temática de la identificación. Llamativas son las referencias que aparecen aquí, vinculadas a los términos conocimiento, imagen, narcisismo secundario.

Por ejemplo, el conocimiento en continuidad con los términos anteriores, había sido devaluado por Lacan. El saber y la verdad fueron clásicamente jerarquizados, en contraposición a aquél, que imaginario y narcisista, permanece ligado al desconocimiento, a la pretensión de complementariedad entre el sujeto y el objeto, a la aspiración de una relación totalizante entre el principio macho y el principio hembra.

Sin embargo, en la última etapa de su enseñanza Lacan le da al conocimiento un lugar diferente integrándolo –ya no como obstáculo– al proceso de la cura. Así, en la clase del 16 de noviembre de 1976, Lacan sostiene que el síntoma es lo que se conoce mejor. Luego, al preguntarse acerca de lo que esto quiere decir, afirma: "Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo. Lo que el hombre sabe hacer con su imagen, corresponde por algún lado a esto, y permite imaginar la manera en la cual se desenvuelve con su síntoma. Se trata aquí del narcisismo secundario, que es el narcisismo radical, estando el narcisismo llamado primario excluido en este caso".

Se puede decir que el síntoma ha sido incorporado al yo. Se puede agregar que el síntoma, ha entrado en consonancia con la identificación. Se puede precisar

que ha tomado el relevo de las identificaciones, que han sido franqueadas.

Así, donde eran las identificaciones secundarias formadoras, sería el síntoma. A decir de J.-A. Miller, soy como gozo.[14] Detengámonos en la conjunción entre estos términos. Prontamente advertimos, que las identificaciones los mantienen disyuntos y por eso ellas son siempre segregativas, ya que el Otro representa el propio exceso, separado e ignorado. La *Bejahung*, como operación formadora del yo, se funda en la expulsión de lo no asimilable como resto hostil y ajeno. Se incorpora lo bueno, se expulsa lo malo.

En cambio, la identificación al síntoma, une los términos que la *Bejahung* separa, permitiéndonos pensar en un tratamiento de lo real menos segregativo. El goce y la identificación se habrían conciliado, y el síntoma tomaría el relevo de las identificaciones traspasadas.

Precisemos una diferencia entre la identificación al síntoma, y las identificaciones franqueadas en el análisis. En el Seminario XI, dice Lacan que una vez franqueado el plano de la identificación, "la experiencia del fantasma radical deviene la pulsión".[15] Si este desenlace supone tal transposición, se infiere que la identificación, corrientemente, oculta a la pulsión por el fantasma.

La identificación al síntoma, en fin de análisis, es a lo más real, es decir que se trata de una identificación, que no enmascara la pulsión por el fantasma. Resuena aquí la hipótesis freudiana acerca de la neocreación de un estado, que no preexistió, en el yo. Una identifica-

ción capaz de acoger lo pulsional, en lugar de transformarlo en goce del Otro.

Los análisis conducen a indagar acerca del destino de las identificaciones una vez que operó su franqueamiento.

El discurso analítico, disociando el enlace entre S_1 y S_2, extingue esa significación y produce un S_1 sin par. El significante unario se vincula tanto al síntoma como a la identificación, en su dimensión ya sea de significante, como de letra. El síntoma es la manera en que se goza del inconsciente, del S_1, y la identificación es un modo de gozar del significante amo. Entonces, apagada la significación, se abre la posibilidad del saber hacer con el S_1, significante de la identificación y del síntoma. Es que su misma destitución, su propia caída, su deyección, lo torna disponible. Por ello, Lacan puede confiar en un nuevo estilo de significante amo, y Freud hablar de una suerte de neocreación.

La significación absoluta es la fantasmática, extinguida su gravedad, el ideal deviene menos denso, y se vivifica. Momento en que verdaderamente el sujeto, parafraseando a Wittgenstein, puede ya no inquirir por la significación, sino por el uso.

Descartes, Elisabeth y Freud

Para indagar la dimensión del término "uso" en la tradición francesa, nada mejor que remitirnos a *Las pasiones del alma* de Descartes.[16] El escrito está basado

en la correspondencia que el filósofo mantuvo con Elisabeth de Bohême; frente a las dolencias que ella padece, él le propone un uso de las pasiones. Con sus síntomas –algo muy significativo– la princesa pondrá el acento sobre el límite interno del sistema cartesiano. Ella leyó las *Meditaciones* y se interesó particularmente sobre la relación entre el alma y el cuerpo: si se parte de la distinción entre la red *cogitans,* donde el atributo principal es el pensamiento, y de la *res extensa*, donde el atributo principal es la materia ¿cómo es que uno afecta al otro?[17] La pregunta de la princesa excede el marco epistémico, concierne a sus más profundas dolencias ya que padece diversos síntomas: problemas estomacales y respiratorios, estados depresivos, fiebres a repetición. Descartes capta que ellos no se resuelven desde la medicina ya que provienen de las enfermedades del alma, anticipando así, al menos en un punto, el descubrimiento freudiano. Claro que Descartes no es Freud –aunque Elisabeth tenga tantas semejanzas con nuestras conocidas histéricas– y entonces intenta hacer de la princesa una heroína corneilliana. Es suficiente –le dice– que por la fuerza de su virtud tranquilice a su alma, a pesar de las desgracias de la suerte. Son interesantes las réplicas de la princesa ya que marcan siempre una hiancia entre la teoría cartesiana y la práctica, sus síntomas no obedecen al imperio de la razón e inspiran la escritura del *Tratado de las pasiones*. En la correspondencia entre el filósofo y la princesa encontramos la eficacia de la transferencia amorosa cuando

ella le pide que le escriba diciéndole que solo sus cartas son un antídoto contra la melancolía.

En *Los principios*, Descartes afirmaba con fuerza la importancia de la voluntad. Sin embargo, en las *Cartas a la princesa*, no creerá en las exaltadas declaraciones de los hombres de Corneille, que sometían la pasión a una razón soberana. Hay inadecuación entre el nivel ético y moral: resta la pasión.[18] Su uso parte de haber reconocido su irreductibilidad. Se hará de ella una "reducción psicológica" y una "simplificación lógica". Habrá derivación: Descartes sostiene que de los defectos, pueden nacer las virtudes. El uso de las pasiones implicará inhibición, pero ésta no equivale a dominarlas, intentando hacerlas desaparecer. Así, mientras la tradición filosófica y cristiana, planteaba la necesidad de rechazarlas, Descartes reconoce que los hombres a los que más ellas pueden afectarlos, "son capaces de sacarle a esta vida, los más dulces jugos".✍

Trabajo ampliado y modificado del publicado en la Revista *Dispar* n° 2, 1999.

1. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *Obras Completas,* trad. J.L.Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, 1989, T. XXIII, pp. 223-24.
2. *Ibíd*, p. 229.
3. *Ibíd*, pp. 229-30.
4. Freud, S; "Inhibición, síntoma y angustia", *op. cit.*, T. XX, p. 154-55.
5. Lacan, J; "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *El Seminario,* Libro XI, trad. D. Rabinovich, Bs As., Paidós, Bs. As., 1993, p. 281.

6. Miller, J.-A., *Curso*, clase 10-12-97, inédito.
7. Freud, S., Carta 61, *op cit.*
8. Freud; S., "Conferencias de introducción al psicoanálisis"; 22° Conferencia, *op. cit.*, T. XVI.
9. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, p.227.
10. *Ibíd*, p. 228.
11. Lacan, J., "El reverso del psicoanálisis", *El Seminario Libro* XVII, trad. E. Berenguer y M. Bassols, Bs. As., Paidós, 1992, p. 138.
12. Lacan, J., "Variantes de la cura tipo", *Escritos* I, trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1985, p. 335.
13. Lacan, J., "L'insu... ", *Seminario XXIV*, inédito.
14. Miller, J.-A., *Los signos del goce*, Bs. As, Paidós, 1998.
15. Lacan, J., "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *op. cit.* p. 281.
16. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, trad. C. Berges, Bs. As, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
17. Néel, M., *Descartes et la princesse Elisabeth*, París, Elzévir, 1946.
18. Descartes, R., *Les passions de l'âme*, precedido de *La pathétique cartésienne* por J. M. Monnoyer, París, Gallimard, 1988.

Hacia una lógica colectiva

Desde el comienzo de su enseñanza, Lacan pensó el problema de lo colectivo no sólo ubicando los efectos de la época en las neurosis, sino también, inscribiendo el fin de análisis en lo social.

Al inicio, en el informe de Roma encontramos a un Lacan hegeliano que dice "...la cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos que se asocian en la realización de una obra humana".[1] Tal equivalencia entre los goces, tal reabsorción de lo particular en lo universal, será más tarde, duramente cuestionada por el propio Lacan, que no por eso abandona la idea de un fin de análisis articulado con el destino del lazo comunitario. Entre las referencias más cruciales, se cuenta la de *Televisión*[2] en la que hace depender el destino mismo del psicoanálisis de la salida del discurso capitalista, que sólo tendrá incidencia si es plural.

Cuando se refirió a la destitución subjetiva en el Discurso a la Escuela Freudiana de París,[3] dio ejemplos concretos relativos a la inserción del sujeto en lo colectivo. Es que en esa destitución, el sujeto se apaga y con él la querella con el Otro: esto mismo posibilita la aplicación a una tarea en la que el deseo decidido cobra relevancia.

Sin embargo si la posición del "guerrero aplicado" resulta ilustrativa para dar cuenta de la destitución subjetiva, no lo es tanto para ejemplificar la identificación al fin del análisis. Los hombres vacíos son los más crueles: En *Eichmann en Jerusalén*[4] Hannah Arendt muestra cómo el mal se encarna en las existencias caracterizadas por la banalidad suturando, incluso, la oquedad de la vida. Conciente de su dificultad en expresarse debido a una afasia moderada Eichmann confiesa en su juicio: "Mi único lenguaje es el burocrático". Arendt destaca que se trataba de alguien que era verdaderamente incapaz de enunciar una frase que no fuese un cliché, la vacuidad de sus palabras y la imposibilidad de ponerse en el lugar de su interlocutor, iban de la mano con su incapacidad de pensar. Nunca dejó de afirmar que él cumplía con su deber, que no solo obedecía órdenes sino que también obedecía la ley. Su lectura de la *Crítica de la razón práctica*[5] lo llevó a interpretar de la siguiente manera el imperativo categórico: "Compórtate de tal manera, que si el *Führer* te viera, aprobara tus actos". Interpretación indignante ya que la filosofía de Kant, estrechamente unida a la facultad humana de juzgar, elimina absolutamente la obediencia ciega y jamás equipara la ley con el supuesto legislador, interpretación que habla de cómo una orden malévola se asienta en una existencia inconsistente, dándole un cuerpo y aún un sentido. El sujeto de nuestros tiempos es un sujeto desamarrado de la tradición, deshabitado de marcas históricas: de ahí su propensión a las identificacio-

nes colectivas. Los desiertos –recuerda Arendt– pueden llevar a los peores oasis a los que se lleva la arena del desierto en los zapatos: la experiencia de los totalitarismos y el inmenso desarrollo de las posibilidades de aniquilación. Lacan propone para el fin del análisis, no el vacío de identificación de esos hombres epocales "vacíos y llenos" descriptos por el poeta Eliot, sino la identificación al síntoma.[6] Considero que ella es necesaria para ubicar lo que significa la identificación al grupo de la que habla Lacan a propósito del cartel.

La identificación al síntoma en el fin de análisis ¿En qué consiste? ¿Cuál es el estatuto del yo y el destino de sus insignias? Tal como lo desarrollé en "La identificación en el fin de análisis"[7] la identificación al síntoma en el fin de análisis, es a lo más real, es decir que se trataría de una identificación, que no enmascararía la pulsión por el fantasma. Resuena aquí la hipótesis freudiana acerca de la neocreación de un estado, que no preexistió, en el yo. Dicha identificación sería capaz de acoger lo pulsional, en lugar de transformarlo en goce del Otro. Para que ello resulte posible es necesaria una modificación en el estatuto del Otro como consecuencia del encuentro con su heterogeneidad: su vacío ¿no es acaso el corazón de su ser diferente de las intenciones que le imputo?

Tal identificación traza el camino para pensar una lógica colectiva ya que ella conduce a esa identificación al grupo de la que habla Lacan a propósito del cartel.[8] Allí expresa: "Lo que yo deseo es la identifica-

ción al grupo, porque es seguro que los seres humanos se identifican a un grupo; cuando no se identifican a un grupo están fallados, están para encerrar. Pero no digo por eso a qué punto del grupo tienen que identificarse". No se trata de un silencio caprichoso ni de una argucia de genio enigmático. Preferir no decir a qué punto del grupo hay que identificarse es porque decirlo abriría el camino de la repetición de los significantes ligados al ideal junto a la segregación que conllevan. Luego afirma que: "el punto de partida de todo nudo social se constituye por la no relación como agujero" como si no formular el rasgo de identificación se vinculase estrechamente con este punto como fundamento. Un sujeto identificado a lo más real de su síntoma es menos proclive a las fascinaciones colectivas que cercenan lo real. Enterado de la heterogeneidad que lo habita puede albergar lo heterogéneo del grupo lejos de expulsarlo como impropio. La orientación lacaniana no es ese empuje a lo uniforme en la que nos reconocemos por usar lo real como esa palabra que deviene la moneda gastada de Mallarmé. La relación con lo real se verifica en actos y no en lo que se vocifera. Actos donde verídicamente se verifica ese "Uno" tan bien ilustrado por Leibniz cuando alude a la máxima unidad en la máxima diversidad. Fundamento para una lógica colectiva.✍

1. Lacan, J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1975, p. 309.
2. Lacan, J., *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Bs. As., Anagrama, 1977, p. 99.
3. Lacan, J., "Discurso a la Escuela Freudiana de París", inédito.
4. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén,* Trad. C. Ribalta, Barcelona, Lumen, 2000, pp. 78-80.
5. *Ibíd*, p. 206-08
6. Lacan *Seminario XXIV*, "L'insu...", inédito.
7. Ver p.
8. Lacan., J., *Seminario XXII,* RSI, clase 15-4-75, inédito.

El último Lacan: hacia los trazos del síntoma freudiano

Pese a la opinión generalizada, considero que la última enseñanza de Lacan tiene –aún con sus diferencias– mayor cercanía a la de Freud que la primera enseñanza. Es que el retorno a Freud de los albores lacanianos está hecho con instrumentos que provienen del estructuralismo y de la filosofía, recursos que le permiten a Lacan liberar el psicoanálisis del oscurantismo en el que lo habían sumergido los posfreudianos pero que, al mismo tiempo, lo llevan a desconocer los aspectos de la obra que conciernen a los obstáculos, la viscosidad de la libido, la resistencia, etc. Por ello Miller[1] afirma que el primer algoritmo lacaniano desconoce la experiencia de lo real.

Lacan se afanó en insistir aún en el año 1966 que "el síntoma no se interpreta sino en el orden significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma".[2] Al comienzo de su enseñanza Lacan va de la mano de Freud, pero esto no debe hacernos olvidar que hay otras manos, o si se quiere, otras influencias.

La verdad –vinculada a la interpretación del síntoma– es un vocablo que aparece mucho más en la obra de Lacan que en la de Freud; Lacan elabora este término tomando de Hegel la diferencia entre verdad y sa-

ber, de Heidegger la verdad como *aletheia,* de Koyré la lectura del *cogito* cartesiano, para nombrar algunas de las tantas referencias. Estimo que tales influencias, junto a las vinculadas al estructuralismo, despojan a la verdad freudiana de su cara anclada a la sexualidad.

Lacan[3] se refiere a la fiebre del deseo de Freud en "El hombre de los lobos", como búsqueda del real que hay detrás del fantasma y muestra con esto que el psicoanálisis no es un idealismo. Freud quiere dar un estatuto "real" a la escena primaria, los síntomas debían estar anclados a la realidad del trauma, no contento con el estatuto que él mismo había descubierto en la histeria, acerca de una verdad ficcional, puramente psíquica fue hacia la libido y hacia el trauma, hacia donde se orientó. Si para Freud los síntomas se articulan con la verdad –término éste último que de todos modos es no tan usual en su obra– ésta estará irremediablemente ligada al polo pulsional, el síntoma para Freud que no es sólo una formación sustitutiva, sino una satisfacción sustitutiva. Mientras que en el sueño el deseo apunta a su cumplimiento, en el síntoma la pulsión apunta a la satisfacción. Fuerzo esta diferencia para poner en relieve que, si bien se trata de dos formaciones del inconsciente, cuando Freud se refiere al síntoma pone el acento en su carácter de "práctica de la vida sexual del enfermo" y no tanto en el carácter evanescente del deseo de las otras formaciones sustitutivas: el síntoma no es solo una formación sustitutiva sino una satisfacción sustitutiva. Hablando de los neuróticos Freud dice que

“los síntomas han de comprenderse como una satisfacción sustitutiva de lo que se echó de menos en la vida”.[4] Idea que bien puede articularse con la de Lacan acerca del lugar del síntoma como suplencia de la ausencia de relación sexual. Así, el síntoma freudiano quiere la satisfacción más que la comunicación. Dicho de otra manera, en Freud el síntoma no es solo metáfora, ya que no es sólo una formación sustitutiva sino una satisfacción sustitutiva siendo pues difícil, en su obra separar la verdad del síntoma de la “carga” que conlleva. No hay que olvidar como señala sin ambigüedad; “de aquí se deriva que el destino de la carga de afecto del representante, es, con mucho, más importante que el de representación, que allí está lo que decide nuestro juicio sobre el valor del proceso de represión”.[5]

Al incluir entonces al goce Lacan se acerca más a Freud –aún con sus diferencias– que al referirse sólo a una verdad despojada del aspecto cuantitativo. Por ello Miller[6] nos dice que Freud tenía una idea de lo real, buscaba en la dirección de la energía, lo real para Freud, era algo como la libido, una energía constante que se la encuentra siempre semejante a sí misma, como aquello que define una constante; que el número vuelva a ser siempre ubicado. Hay saber en lo real en Freud y esto orienta su manejo del síntoma y aquí si aparece una neta diferencia con el último Lacan para quién lo real no está religado a nada ya que no hay saber en lo real. ¿Empero no se aproxima este real al trauma freudiano? Recordemos su carácter sin ley, su capacidad para rom-

per ligaduras perforando la barrera antiestímulo y aguijoneando cualquier homeostasis.[7]

El síntoma freudiano no se deja apresar fácilmente en los términos estructuralistas del carácter diacrítico del significante, tampoco en la geometría euclidiana y llama desde su configuración a la topología, aunque Freud no apele a ella. Porque el síntoma no tiene ni derecho ni revés, es una formación transaccional en la que sus compuestos se ubican en una misma cara, es al mismo tiempo exterior e interior: Freud lo llama "tierra extranjera interior" dando cuenta con esto de su carácter éxtimo. Nótese que en los bosquejos geométricos que Freud utiliza, el síntoma no aparece en ningún lugar, como si su topos se resistiese a la inclusión en un sitio excluyente de los otros llamando así a la topología.

Respecto de la sustitución del lenguaje por la lengua, dice Miller[8] que la lengua es el concepto que indica que el significante está al servicio del goce, el lenguaje es una elucubración acerca de este uso primario, como si este uso estuviese al servicio de la comunicación. El inconsciente freudiano –continúa– sólo tiene sentido en el nivel de la comunicación cifrada, que requiere ser descifrada. Joyce, entonces enseñaría que el significante es en primer término, causa de goce.

¿Habría que oponer este descubrimiento al freudiano? Me parece importante revisar las concepciones del lenguaje tomadas por Freud, concepciones que nunca tuvimos muy en cuenta ya que fueron severamente criticadas por los estructuralistas. Freud[9] considera por

ejemplo a Sperber, quien sostiene que el hombre primitivo, al ejecutar sus trabajos, es llevado por excitaciones sexuales ligadas a éstos a un estado de excitación que se exterioriza en sonidos, luego ellos son utilizados perdiéndose su significación sexual. Aunque muy apoyado en una suerte de pansexualismo, la referencia interesa para mostrar que Freud no cree en un lenguaje vaciado de goce, y que apela a un primitivismo en el que el lenguaje no comunica sino que expresa sonidos ligados a la satisfacción. ¿Acaso Freud no nos dice que "la primitiva actividad psíquica apunta a una identidad perceptual, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad"?[10] Más adelante en "Lo inconsciente" afirma que "El núcleo del ICC consiste en agencias representantes de pulsión que quieren descargar su investidura, por tanto en mociones de deseo".[11]

En *El lenguaje aparato de goce* Miller[12] destaca que el inconsciente lacaniano de la primera época está estructurado como el lenguaje de Saussure. ¿Inconsciente –entonces– que excluye lo real del inconsciente freudiano? Dice Miller que para Lacan tomar la mano de Joyce quiere decir que hay un más allá del desciframiento.[13] Sin embargo, es aquí bueno recordar que hay en el inconsciente freudiano un límite al desciframiento, el ombligo del sueño testimonia de ese límite, luego con la segunda tópica en la medida en que no todo el inconsciente coincide con lo reprimido, surge otra dimensión del inconsciente diferente a la vía de la susti-

tución-desciframiento Desde mi punto de vista para Freud también había un más allá del desciframiento, y este más allá era descubierto a partir de los obstáculos con los que se topaba: resistencia, repetición, transferencia negativa, capacidad para formar nuevos síntomas. Así el creador del psicoanálisis pensó en intervenciones que diferenció de la interpretación y que llamó: manejo de la transferencia, corrección el yo, construcción. Es muy interesante el momento en el que Freud descubre lo irreducible del síntoma, al decir que, eliminando los síntomas, resta sin embargo la capacidad para crear nuevos.[14]

Hay –dice Miller– un privilegio de Joyce respecto de Freud, efectivamente considero que ese privilegio no consiste –como lo demostré– en el descubrimiento de que hay una dimensión más allá del desciframiento, tampoco en el hecho de que el significante sea ante todo causa de goce, sino en ese saber hacer del artista y no del analista, porque al bordear el agujero ya no hay nada que analizar. Claro que lo anterior supone una orientación del análisis en términos de lo que Miller llama reducción a un hueso, a un elemento que inclusive afirma puede llamarse significante, significante entonces que no se opone al anillo de cuerda, sino que lo bordea. Ese uso lógico del síntoma –dice Miller– es el punto de partida del Seminario del *Sinthome* y se opone al desciframiento del síntoma en términos de verdad. Oposición no quiere decir aquí sin desciframiento, por ello al final de la clase dice Miller que "en el psicoanálisis nos

servimos del nombre del padre, es decir, pasamos sin duda por el desciframiento, por los efectos de verdad, pero ellos se ordenan según un real que carece de orden." Es que no podría haber uso lógico del síntoma sin la operación verdad, a riesgo de caer en un pragmatismo que entronice la época.

Leo entonces las disyunciones como orientaciones, así el síntoma orientado al *sinthome*, la verdad al goce, el lenguaje a la lengua, la interpretación a la reducción, etc.

Desde aquí podemos pensar en la relación del pragmatismo con el psicoanálisis. No puedo dejar de evocar a Rorty,[15] quien considera que la tradición platónica, ha dejado de tener utilidad y se afana por extraer las consecuencias de una teoría pragmática de la verdad. Es que el pragmatismo sustituye el concepto de verdad por el de utilidad. Por ello Rorty jerarquiza la definición de "lo verdadero" dada por James: "aquello cuya creencia resulta beneficiosa". A la búsqueda de la verdad del ser, se le sustituyen las descripciones útiles para lograr la felicidad. El punto de apoyatura en los juegos del lenguaje no nos hace perder de vista que el criterio de Rorty supuestamente antifundamentalista tiene, sin embargo, como fundamento último la utilidad. En cambio, el saber hacer al que nos conduce el análisis es un saber hacer con lo que no tiene utilidad, arreglárselas en definitiva con aquello que representa el colmo de la inutilidad, el parásito. La sabiduría de sentido común –dice Miller de manera impecable– consis-

te en enseñarles que pueden vivir en acuerdo, estar en armonía, llevarse bien con el goce. Esta otra sabiduría es una anti-sabiduría, una sabiduría subversiva que, por el contrario, nos explica que hay un parásito ineliminable, que sólo podemos modificar, transformar, el goce no figura en el registro simbólico como agujero, ese parásito se agrega entre el cuerpo y lo simbólico y si se quiere, es él quien los anuda.✍

---

1. Miller, J.-A., "La experiencia de lo real", *Los cursos psicoanalíticos de J.-A. Miller*, trad. N.González, Bs. As., Paidós, 2003, pp. 21-24.
2. Lacan, J., "Del sujeto por fin cuestionado", *Escritos I*, trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1966, p. 224.
3. Lacan, J., "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *El Seminario*, Libro 1, Bs. As., Paidós, 1993.
4. Freud, S., *Obras Completas* "Conferencias de introducción al psicoanálisis", Conferencia 19, "Resistencia y represión", Amorrortu, T. XVI, Bs. As., 1976, p. 274.
5. Freud, S., *op. cit.*, "La represión", T XIV, Bs. As., 1990, p.148.
6. Miller, J.-A., "Piezas de repuesto", Curso 2004-5, inédito.
7. Freud, S., *op. cit.*, "Más allá del principio de placer", T XVIII, Bs. As. 1976. p. 29.
8. Miller, *op. cit.*
9. Freud, S., "Conferencias...", n° 10, "El simbolismo de los sueños" *op. cit.*, T. XV, pp. 152-53.
10. Freud, S., "La interpretación de los sueños", Acerca del cumplimiento de deseo, *op. cit.*, T. V, p. 558.
11. Freud, S., *op. cit.*, T. XIV, Bs. As., 1990.
12. Miller, J.-A., *El lenguaje aparato de goce*, trad. M.Giandinoto y otros, Bs.As., Diva, 2000, p.101.
13. Miller, J.-A., "Piezas..." *op. cit.*
14. Freud, S., *op. cit.*, Conferencia n° 23.
15. Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 243-48.

Intersecciones filosóficas

Angustia y alteridad

El Seminario[1] "La angustia" ha sido ubicado por Lacan como uno de los más logrados. Se puede decir que es el de mayor elaboración en lo concerniente a la conceptualización del objeto *a*, y que ello ha tenido consecuencias clínicas y políticas. No es indiferente que al año siguiente su autor haya sido expulsado de la IPA como un objeto, según sus palabras.[2]

Resulta digno de destacar que el Seminario de mayor elaboración en lo concerniente al objeto *a*, sea aquel dedicado a la angustia como su "única traducción subjetiva".[3] Importa acentuar el término "única" y ponerlo en relación con otra afirmación en la que también utiliza esa palabra aseverando que el objeto *a* es la "única prueba y garantía de la alteridad del Otro".[4] Así, la angustia es la única traducción subjetiva de la alteridad del Otro.

¿Hay acaso aprehensión de la real alteridad sin angustia? Entonces podemos decir que los programas sanitarios tendientes a eliminar la angustia, intentan indirectamente suprimir la alteridad captada sólo a partir de la angustia. Habría entonces una comunidad profunda entre ese des-angustiar y la problemática de la segregación contemporánea. El humanismo solidario que preconiza el reconocimiento del otro mediante la

tolerancia peca de ser mera abstracción, reconocer la alteridad del otro supone el necesario pasaje por la angustia como traducción subjetiva del núcleo insondable, no reconocido.

Lacan arriba al estatuto del objeto *a* en tanto resto, a partir de una operación aritmética, de la que surgen divididos el Sujeto y el Otro persistiendo el *a* como no asimilable a los términos anteriores. El objeto es ese irracional que prueba la alteridad del Otro en la división indicando lo que de él persiste como alteridad.

La angustia conduce a Lacan a elaborar un imaginario no especular. La alteridad de este imaginario respecto a lo especular se destaca en la figura del doble cual expresión del yo como otro, inquietante y extraño. Los zulúes no miran en un pantano sucio, ya que éste, al no proyectar reflejos, anuncia peligros. Si la imagen especular ya no se refleja en el espejo, éste sí puede albergar el alma. Así, en Francia y Alemania y entre los judíos y luteranos, existe el hábito de cubrir los espejos cuando alguien muere, ya que su alma puede permanecer en ellos. Este sesgo toma especial interés para nosotros si recordamos la relación que Lacan establece en el Seminario *Encore* entre el alma y el objeto *a*.[5]

Lacan dijo que el objeto *a* había sido su única invención. Creo que esta invención es deudora de haber percibido los atolladeros freudianos relativos a la angustia y de haberlos puesto en relación con la conceptualización de la angustia que hicieron los existencialistas.

Por un lado Freud afirma que la angustia es sin objeto. Por otro lado también afirma que la angustia es "ante algo".[6] La elaboración del objeto *a* en Lacan, parte de haber profundizado cual es el estatuto de ese "algo". Para Freud, el genuino núcleo del peligro, el asunto de angustia, es la magnitud de excitación que convierte una impresión en factor traumático y este es su fundamento real: "En la medida en que esta exigencia pulsional es algo real [Real] puede reconocerse también a la angustia neurótica un fundamento real".[7]

El inconsciente había sido pensado por Freud como estructura de ficción más el fundamente real de la angustia apunta a algo que lo excede. Ella daría cuenta, también en Freud, de lo que no engaña .El genuino núcleo del peligro es entonces el aumento de tensión frente a la cual se es impotente, la perturbación económica por el incremento de un estímulo que no puede ser tramitado. Pero si Freud afirma que la angustia es ante la falta de objeto, es porque la ausencia del objeto amado deviene un peligro, ya que la condición de angustia se desplaza, del temor al incremento del estímulo, a su condición, la pérdida del objeto. Sin embargo en el apartado Angustia, dolor y duelo de Inhibición, síntoma y angustia, la primer condición de angustia es la de la pérdida de la percepción equiparable a la pérdida del objeto, más esta pérdida surge estando el objeto presente, ya que Freud dice que éste puede ponerse

"malo" para el niño. Se infiere pues, que la angustia no surge ante la ausencia del objeto, sino porque este objeto ha cambiado de signo. Es recién entonces que la pérdida de amor se convierte en un nuevo peligro y una nueva condición de angustia, más permanente. El amor se perfila como aquello que podría recubrir ese punto de extrañeza en lo imaginario. Si, para Lacan, "la angustia es señal en el yo, de ese punto de llamada a un goce que traspasa nuestro límites", el genuino núcleo del peligro freudiano es uno de los nombres de la alteridad como señal en el yo de lo que lo sobrepasa.

Lo ominoso

El cambio de signo en el objeto, nos retrotrae a "Lo ominoso", texto capital en la elucidación lacaniana de la angustia. Freud no consagra su escrito a la conceptualización de la angustia, sin embargo dice que lo ominoso es aquello que "excita angustia y horror".[7] No habrá que olvidar que el texto fue producido después de la primera guerra mundial. La inquietante extrañeza surge en el cuadro de lo que había sido familiar. Importa dar relevancia a aquello que Freud destaca cuando dice que a lo nuevo y no familiar tiene que agregársele algo que lo torne ominoso. Encuentra en una frase de Schelling aquello que mejor ilustra el fenómeno: "Se llama *unheimlich* a todo aquello que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto... ha salido a la luz".

La angustia da cuenta que el sujeto no es un Uno unificado, de ahí su carácter revelador de la alteridad. No es azaroso que la más adecuada definición de lo ominoso parta del filósofo que ha hablado de una parte inconsciente en el mismo Dios, como parte oscura, como principio no luminoso. Todo ser tiene que tener un fundamento de su existencia fuera de él, pero Dios como absoluto sólo puede tener su fundamento en sí mismo, hay una naturaleza distinta en él, más inseparable en él. Esta idea difiere de la clásica *causa sui* teológica, ya que postula que si las cosas tienen un fundamento en Dios, este fundamento reside en lo que en Dios no es él mismo. Este fundamento es el anhelo, la oscura voluntad, el residuo jamás agotado en la razón, la insondable irregularidad. En este fundamento en Dios de lo que en Dios no es el mismo, se enraíza el mal. Es que también de Dios debemos decir: "lo oscuro le precede, la claridad brota por primera vez desde la noche de su esencia".[8]

El abismo de Dios es lo inacabado, el ser oscuro y cerrado que aún no ha entrado en su propia transparencia. El abismo de Dios es también su potencia, y la potencia es lo posibilitante, pero ésta se mantiene a la vez como amenaza. Así, la definición más certera sobre lo ominoso fue dada por quien habló de un resto, que al no poder disolverse en la razón contradice la idea hegeliana de que todo lo real sea racional.

Tiene importancia tener en cuenta que Schelling fue maestro de Kierkegaard, es decir del primer filóso-

fo que habló sobre la angustia, dando comienzo al existencialismo. Fueron los existencialistas quienes mayor importancia dieron dentro del campo de la filosofía a la angustia. En *¿Qué es metafísica?*,[9] Heidegger precisa que el "ante qué" de la angustia es la nada, pero que la nada no es un mero vacío. ¿Acaso en el objeto *a* no resuena el "ante algo" de la angustia en Freud con la nada heideggeriana? Si Freud pudo afirmar ella surge ante la ausencia del objeto es porque ese "ante algo" no pertenece al campo de los objetos comunes. Heidegger dice que el "ante qué" de la angustia no es ningún ente intrahumano, ya que es el ser mismo en lo que tiene de posibilidad más propia.

La angustia es un encontrarse en el que se hace patente lo inhóspito, Heidegger utiliza el término alemán *unheimlich* ubicando el quiebre hasta las entrañas de la cotidiana familiaridad. La angustia nos pone ante la inhospitalidad propia del ser ahí en cuanto *yecto,* arrojado como estructura fundamental del ser ahí. En clara alusión a Heidegger Lacan vincula el *unheimlich* con la casa del hombre esa casa en la que hace su aparición el huésped como el elemento heterogéneo en lo familiar, alteridad que indica la no autonomía del sujeto. Sin embargo, la existencia heideggeriana no estaría marcada por los embrollos de la diferencia sexual. Su carácter neutral, hace a su potencia. El ser auténtico está protegido de su alteración sexual, ha sido depurado, se han suprimido las huellas de la pulsión en el cuerpo. Quizás por esto dice Lacan que a la verdad de la angus-

tia la trae Kierkegaard, tal vez por haberla pensado en su relación con la sexualidad. Una sexualidad considerada por Kierkegaard siempre éxtima que lo llevó a pensar que incluso hay un dejo de angustia en todo goce erótico.[10]

Quisiera poner en cuestión que el objeto *a* sea la única prueba de la alteridad del Otro. ¿Acaso ese objeto no es ya un acotamiento de ese "punto de llamada a un goce que nos sobrepasa"? En *Encore*, Lacan dice que el Otro es el Otro sexo mientras que el objeto *a* es asexuado, de esta manera podemos concluir que el objeto no agota la temática de la alteridad.✍

Trabajo publicado en *Ornicar?* Digital nº 284 y en *elSigma* (digital).

1. Lacan, J., "La angustia", *El Seminario,* Libro 10, inédito, clase 21-11-62
2. Lacan, J., "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *El Seminario,* Libro 11, trad. D. Rabinovich, Bs. As., Paidós, 1993, p.13.
3. Lacan, J., Libro 10, *op. cit.*, clase 16-2-63.
4. Lacan, J., Libro 10, *op. cit.*, clase 16-2-63.
5. Lacan, J., *El Seminario,* Libro 20, "Aún", trad. D. Rabinovich, D. Mauri, J. Sucre, Bs. As., Paidós, 1981, pp. 102-103.
6. Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia". Addenda. Complemento sobre la angustia. *Obras completas*, Bs. As., Amorrortu, p. 154.
7. *Ibíd*, p. 156.
8. Freud, S., "Lo ominoso", *op. cit.,* Bs. As., 1976, p. 224.
9. Schelling, F., *La esencia de la libertad humana*, trad. R. Armengol, Bs. As., Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, 1950, pp. 73-76.
10. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica*?, trad. X. Zubiri, Bs. As., Siglo Veinte, p. 46.

11. Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, trad. D. G. Rivero, Bs. As., Guadarrama, 1984, p. 100.

Nietzsche y la emancipación de las mujeres

Así como el nacionalsocialismo se empeñó en divulgar aquellos textos de Nietzsche que parecían justificar su peculiar barbarie, el posmodernismo se afana en ocultar piadosamente las afirmaciones de Nietzsche que pudieran herir la sensibilidad demasiado delicada del hombre contemporáneo.

El discurso nietzscheano sobre la mujer es complejo y problemático y posee aristas harto desagradables que muchos se han sentido inmediatamente inclinado a silenciar. Difícilmente podrá indicarse una obra de Nietzsche que no contenga un número considerable de observaciones sobre la mujer, sin embargo notamos que, pese a las apariencias, se trata en esas notaciones de un intento por preservar el lugar de la mujer como síntoma, lejos de reducirse a un mero discurso misógino.

Nietzsche ha rehusado las más de las veces referirse al hombre en general y esto constituye una de las más profundas originalidades de su pensamiento. No sólo se ha negado a identificar el hombre antiguo con el hombre moderno, cristiano o poscristiano, sino que ha inaugurado una forma de consideración sexuada donde hay que distinguir el varón de la mujer, lo masculino de lo femenino. Un pensamiento de la diferencia, el sutil arte de las distinciones, no podía ignorar tan elemental diversidad.

Perseguir pacientemente las ideas de Nietzsche acerca de la mujer a lo largo de toda su obra quizás nos permita alguna vez comenzar a elaborar alguna respuesta a preguntas que no han sido hasta ahora siquiera formuladas, a saber, ¿cuál es la referencia de la mujer al superhombre?, ¿cuál es su singular experiencia del eterno retorno?, ¿cómo se configura en su caso la voluntad de poder?, ¿hay una historia alternativa de la voluntad de poder femenina?, ¿cuál es la vivencia femenina del nihilismo?

Sabemos que existe para Nietzsche una relación privilegiada de la mujer con la verdad o, mejor dicho, una identificación entre ambas, según ciertas condiciones; es decir, ciertos aspectos seleccionados de lo femenino se identificarán con determinada concepción de la verdad, la verdad trágica.

Pero no hay cuestión sobre la que Nietzsche no lance una mirada perspectivista y múltiple. Así, la asimilación de la mujer con la verdad coexistirá con el duro encono hacia el discurso de su emancipación, como se adivinará, un subproducto de la Revolución Francesa.

Los §§ 231-239 de BM[1] presentan una de las exposiciones más acabadas contra la emancipación femenina. Reseñaremos los argumentos de Nietzsche introduciendo algunos señalamientos propios.

El tema es introducido por un ángulo inesperado, cosa frecuente en Nietzsche. El aprender no sólo mantiene sino que transforma. Sin embargo, todo aleccionamiento tiene sus límites, la educación no es todopo-

derosa. En los problemas más radicales hay algo inmodificable que se repite siempre idéntico más allá o más acá de cualquier presunto progreso de la ilustración: tal sucede en lo referente a la cuestión del varón y la mujer. Al pensador le está vedado aprender al respecto nada nuevo, únicamente le cabe descubrir hasta el final lo inconmovible. Llama la atención que el problema de la mujer sea planteado de antemano en relación al varón.

Luego de este preámbulo el § 232 encara directamente la cuestión. "La mujer quiere llegar a ser independiente", dice Nietzsche, "y para ello comienza ilustrando a los hombres acerca de la 'mujer en sí', *éste* es uno de los peores progresos del *afeamiento* general de Europa". ¿Qué irrita tanto a Nietzsche de este programa? Enseguida se acumulan los argumentos. Pues ¿qué sacará a luz este autodesnudamiento cientificista? El pudor femenino tiene sus fundamentos. La mujer abunda en cosas "pedantes, superficiales, doctrinarias, mezquinamente presuntuosas, mezquinamente desenfrenadas e inmodestas". Prueba: su trato con los niños. Hasta ahora todos estos aspectos han estado reprimidos, no han ocupado un primer plano, por el *miedo* al varón, quien parece hacer las veces de un inexistente *superyó* femenino. En este ensayo de autoconciencia, dirigido no obstante al varón, la mujer corre el riesgo de olvidar su inteligencia y su arte, a saber, "la inteligencia y el arte de la gracia, del jugar, del disipar las preocupaciones, de volver ligeras las cosas y tomárselas a la ligera,

su sutil destreza para los deseos agradables". El discurso de la mujer amenaza inscribirse en un registro *médico.*

Además, una mujer científica es algo de mal gusto. Pero, y esto es lo decisivo, ¿la mujer quiere efectivamente aclararse a sí misma? Y aún suponiendo que así sea *¿puede* quererlo? Buscará un nuevo *adorno*, inspirar miedo, una nueva forma de dominio, pero jamás la verdad. La mujer no *quiere* la verdad. "Desde el comienzo, nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad, su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia y la belleza". Pero quien dice la mujer dice la verdad. En efecto, la verdad, la verdad-mujer, no se quiere a sí misma, la reflexión le repugna pues sólo la enfrenta con su propio, insoportable, horror; la mentira, la apariencia y la belleza serán desde siempre su destino anhelado. Es más, la mujer, tal como la verdad, no hace género: lo real es extragenérico. En verdad, no existe *la* mujer sino siempre *una* mujer. Nietzsche, con profundo instinto adivinatorio, lo dice así: "¿Y no es verdad que, a grandes rasgos, 'la mujer' ha sido hasta ahora lo más desestimado por la mujer, y no, en modo alguno por nosotros? Nosotros los varones deseamos que la mujer no continúe desacreditándose mediante la ilustración (...)." El discurso sobre *la* mujer, "la mujer en sí", como dice irónicamente Nietzsche, es un despropósito, pura alienación masculina.

El § 238 retoma "el problema básico 'varón y mujer'", el problema enunciado en el § 231. Ahora en-

tendemos mejor porque varón y mujer y no ya el hombre. El hombre no existe. La destotalización de *la* mujer arruina la especie, ya no cabe hablar del hombre. Entre varón y mujer se repite eternamente la "roca granítica del *fatum* espiritual", es decir, "el antagonismo más abismal y la necesidad de una tensión eternamente hostil". Ridículo entonces plantear, al calor de la Ilustración, iguales derechos, educación, exigencias y obligaciones. Diferente no significa siempre, sin embargo, mejor o peor, superior o inferior.

Sostener una abstracta igualdad entre varones y mujeres en nombre de una aún más abstracta igualdad de los hombres es, según Nietzsche, un "signo típico de superficialidad", suficiente para juzgar la obra entera de un presunto pensador.

El § 239 ofrece un final a toda orquesta. Hoy, como parte de la tendencia y el (mal) gusto democráticos las mujeres son tratadas por los varones con particular estima. Pero esta estima ofende, la mujer prefiere luchar por sus derechos. Así, pierde el pudor y el gusto o, dicho de otra manera, su peculiar posición subjetiva respecto a la verdad. Desaprende a temer al varón. Tal cosa no es extraña en una época en la cual "ya no se quiere ni se cultiva" al "*varón* existente en el varón", pero con ello la mujer degenera. ¿Donde el espíritu industrial triunfa, las mujeres, ¿por qué no decir aquí *la* mujer?, aspirarán a la "independencia económica y jurídica de un dependiente de comercio". "La mujer en sí", es decir, "la mujer como dependiente de comercio". Mien-

tras tanto, soterradamente, elevando las banderas de los derechos y el progreso, la mujer retrocede. Desde la Revolución Francesa en adelante su poder no ha hecho más que disminuir, merced a los reclamos emancipatorios acaudillados por mujeres y "cretinos". El movimiento de emancipación de la mujer hace gala de una estupidez típicamente masculina. La construcción de un racionalismo cartesiano trasnochado sólo puede provocar pena; cuando una mujer se confunde hasta ese extremo respecto de sí pierde toda capacidad estratégica; la disminución de su poder es el único resultado previsible. ¿Existe táctica más suicida que disuadir al varón "de que la mujer tiene que ser mantenida, cuidada, protegida, tratada con indulgencia, cual un animal doméstico bastante delicado, extrañamente salvaje y, a menudo, agradable"?

Todo un ejército de doctos, cuyo papel no debe menospreciarse, aconseja a las mujeres desfeminizarse para imitar tardíamente la perimida subjetividad cartesiana, es decir, "imitar todas las estupideces de que en Europa está enfermo el 'varón', la 'masculinidad' europea, ellos quisieran rebajar a la mujer hasta la 'cultura general', incluso hasta leer periódicos e intervenir en política".

Mediante el acceso a la cultura se pretende hacer fuerte al sexo débil: no es difícil leer aquí la interpelación del nihilismo a las mujeres. Frente a ello es preciso insistir en que cultivo y debilitamiento siempre han ido de la mano. Debilitamiento significa disgregación

de la fuerza de voluntad, atributo al que justamente "las mujeres más poderosas e influyentes del mundo han debido su poder y su preponderancia sobre los varones". La emancipación de la mujer es una "idea moderna". Rechazando semejante decadencia una mujer bien constituida comprenderá, de nuevo, que "lo que en la mujer infunde respeto y, con bastante frecuencia, temor, es su *naturaleza*, la cual es 'más natural' que la del hombre, su elasticidad genuina y astuta, como de animal de presa, su garra de tigre bajo el guante, su ingenuidad en el egoísmo, su ineducabilidad y su interno salvajismo, el carácter inaprensible, amplio, errabundo de sus apetitos y virtudes...".

Al miedo femenino se corresponde, sin biunivocidad, el miedo masculino, de otra naturaleza, porque como bien dice Lacan, no hay relación sexual. Sin embargo, una "idea moderna", la emancipación de la mujer, amenaza con hacernos perder uno de los pocos aspectos trágicos de la existencia que misteriosamente subsisten, la tensión varón-mujer, "siempre con un pie en la tragedia, la cual desgarra en la medida que embelesa".

Las severas críticas a la emancipación femenina no van en desmedro de aquellas dirigidas al varón, en la figura del filósofo dogmático, que entiende poco de la verdad y por ende entiende poco de mujeres: "Suponiendo que la verdad sea una mujer, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de

mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer?".[2]

Nietzsche siempre se pronunció contra la tiranía del filósofo en pos de una fórmula unificadora capaz de condensar el problema del mundo. La violencia se revela en la búsqueda de nociones últimas que atacan lo azaroso del devenir, en la construcción de los universales que anulan ferozmente las particularidades. La metáfora del filósofo araña es, en este sentido, fuertemente significativa: el filósofo cual araña crea en la oscuridad cavernosa un tejido conceptual, toma en sus redes la realidad, la fija y la estatiza para aplicarle su veneno y quitarle el último resto de vida. O también, la filosofía que teme los sentidos, devenida ella misma vampiro que sólo deja los huesos y el ruido que ellos producen al chocar: categorías, fórmulas, palabras. La relación entre la violencia y la metafísica ha sido establecida y su relación con el varón filósofo desenmascarada.

Más allá del bien y del mal cuestiona tanto el dogmatismo masculino como la emancipación femenina. Leo tales cuestionamientos como los dirigidos a los sexos que se resisten a la aceptación de lo heterogéneo: es el dogmatismo que rechaza lo sensible, es la emancipación que rechaza lo singular femenino. ¿No hay acaso en Nietzsche un lamento de que la mujer deje de ser síntoma? La verdad, dice Lacan en sintonía con el

filósofo, es mujer por ser no toda: ¿si la emancipación haría subsumir lo femenino al todo masculino, no perdería ella esa condición?

En el prólogo de 1886 a la segunda edición de *La gaya ciencia*, § 4, dice: "Se debería honrar más el pudor con que la naturaleza se ha escondido detrás de enigmas y de multicolores incertidumbres. ¿Acaso es la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?... Miller[3] habla de la desaparición de la vergüenza como uno de los síntomas de la época, síntoma que articula con la muerte de la mirada de Dios, la desvergüenza entonces es la puesta en escena de las consecuencias de la muerte de Dios. El pudor es para Nietzsche la esencia de la verdad, de la verdad mujer, es decir, de la auténtica verdad. El pudor es la forma de ser de la verdad, su proceder. La verdad es pudorosa, la relación con ella también deberá serlo. Algo debe mantenerse en reserva, no mostrarse a la luz del día, apenas insinuarse. La verdad halla su morada en el *aidós*, exige ser tratada como una mujer noble, respetar el pudor... respetar el lugar de la mujer como síntoma.

En *Así habló Zaratustra*[4] se califica de mujer a la sabiduría: "Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos, así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre a un guerrero".

En fin, en el aforismo 220 de *Más allá del bien y del mal* vuelve a la misma comparación: "En última instancia es la verdad una mujer, no se le debe hacer violencia".✍

Escrito en colaboración con Silvio Maresca.

1. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980
2. *Ibíd*, Prólogo.
3. Miller, J.-A., Curso XIX, clase 5 de junio 2002, inédito.
4. Nietzsche, F, *Así hablaba Zaratustra*, trad, A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, p. 70.

Lacan llama "ética del psicoanálisis" a la *praxis* de su teoría,[1] devolviéndole al término su sentido más originario. Miller siempre recuerda que no hay clínica sin ética. Ambos saben bien que en griego, *praxis* es ética y política.

Ubiquemos algunos de los jalones más significativos en torno a la reflexión del problema ético en la filosofía para luego cernir su especificidad en psicoanálisis.

De Sócrates a Leibniz, el racionalismo incide en la reflexión ética al extremo de determinarla. Platón supone que hay un conocimiento acabado del bien y que a partir de dicho conocimiento queda trazado el camino para la acción correcta.[2] La respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? está subordinada a la respuesta previa a la pregunta ¿qué puedo saber?, en la que se sostiene que con el saber se puede alcanzar lo absoluto. La célebre ecuación ciencia = virtud = felicidad que caracteriza al intelectualismo socrático y que rompe transitoriamente Aristóteles, se reinstala después hasta Kant.

Nietzsche[3] ve acertadamente en ese intelectualismo al responsable del divorcio entre la filosofía y el arte, supremacía, en definitiva, de un *logos* que hará extinguir a la tragedia. Este racionalismo cobrará mucho más tarde su marcada expresión en la convicción

enunciada por Spinoza: el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas.[4]

Kant marca a fuego un punto de viraje que interesa al psicoanálisis, y por ello es que en este punto Lacan piensa que es más verdadero que Spinoza.[5] La *Crítica de la razón pura*[6] tiene un sentido negativo pues limita las pretensiones de la razón, después de Kant la razón no podrá sostener que conoce a través de un saber teórico la totalidad, lo absoluto, lo incondicionado. La *Crítica de la razón pura*[7] tiene también un sentido positivo ya que, al limitar las pretensiones de la razón en el plano teórico, abre la posibilidad de su uso en el plano práctico, es decir, en el plano que interesa a la ética.

El problema ético ya no se dirime en torno al conocimiento teórico de lo absoluto, porque para el conocimiento teórico lo real es inaccesible y así la acción se independiza del yugo gnoseológico alcanzando autonomía. Lejos del intelectualismo socrático, la fractura de equivalencias entre ciencia, virtud y felicidad será irrevocable.

No es posible abordar la *Crítica de la razón práctica* sin situar el límite de la razón en el plano teórico, es decir, la cosa en sí. La ética abre la posibilidad de un acceso al real incognoscible, edificándose en los confines del saber especulativo, allí donde el acto ético se nutre ya no del saber, sino de su límite. Por ello Kant afirma que en cuanto vivimos moralmente participamos del mundo noumenal frente al cual la razón pura había tenido que confesar su impotencia.

En la primer parte de la enseñanza de Lacan el significante tiene un carácter iluminista, la sombra de la razón es atribuida a una sola resistencia, la del analista. La primera formulación lacaniana desconoce la experiencia de lo real en la medida en que lo simbólico tiene un papel rector.[8] El Seminario VII introduce una ruptura ya que es un hito capital en la construcción de lo real, dedicado a la ética nos muestra que ella abreva en lo real: "Mi tesis –dice Lacan– es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser garantía de la Cosa".[9]

Su primer esbozo toma como referencia al *das Ding* kantiano articulado ya por Freud con el complejo del semejante. A diferencia de Kant, para Lacan el núcleo opaco de la Cosa es su cara de goce no considerada en la filosofía. Sin embargo, la filosofía le ha dado algunas huellas: el idealismo alemán, canto y exaltación de la voluntad ¿no se erige acaso en el campo que abre Kant del dominio de la razón práctica, en la que el hombre no está sujeto al encadenamiento de las causas y de los efectos del mecanicismo científico? Dibujado el ámbito de *das Ding* se abre la ley moral kantiana, el abismo del misterio maléfico del Dios de Schelling, la voluntad de Schopenhauer identificada incluso con la cosa en sí, el "así fue, así lo quise" nietzschiano como topos no teoréticos articulados con el querer del goce.

Jacques-Alain Miller[10] encuentra en la *Crítica de la razón práctica* una referencia a la *Sátira VI* de Juvenal en la que se hace mención al capricho femenino: "así lo

quiero, así lo ordeno". Con osadía, Miller considera que esta frase habría inspirado a Kant en la construcción del imperativo categórico. La paradoja es evidente y suscita los siguientes interrogantes: ¿cómo se articula lo particular de un capricho con una ley que justamente elimina el *pathos* de las subjetividades? ¿Acaso no se afirma generalmente que la ética kantiana es una ética fundada en el universal del lado macho? ¿No es acaso de su predominio del que habla el famoso celibato de Kant junto con su recomendación del casamiento sólo por conveniencia a los únicos fines de un solvento económico que facilite la tareas del filósofo? Por último: ¿cómo se conciliaría lo anterior con el capricho femenino?

El capricho –dice Miller– es la voluntad fuera de la ley, algo súbito que emerge sin razón y que se emparenta con el acontecimiento imprevisto. Tiene afinidades con lo femenino, con lo absoluto, con lo incondicionado, parentesco con las diosas de la suerte y del destino, consonancia con la *tyché.* Extraigo de la paradoja la siguiente conclusión: la voluntad kantiana hunde sus raíces en lo pulsional, incluso en lo femenino de un capricho que bajo la égida de lo universal elide y destierra. Los psicoanalistas sabemos que cuanto más rechaza el sujeto la originalidad del decir femenino mayor es el retorno del otro goce bajo la forma del superyó mortífero.

Distinta a la kantiana es la posición de Hegel, quien en su brillante análisis de Antígona plantea el tema de

la diferencia sexual bajo la forma de dos sustancias éticas que no hacen uno No es casual entonces, que sea este filósofo –el único tal vez en no soslayar la irreductibilidad entre los sexos– el que le haya dirigido severas críticas a Kant. Al referirse al formalismo kantiano considera que tal formalismo, al pretender fundar una legislación universal válida para todo tiempo y lugar, desconoce la idea verdadera del espíritu que es concreto y viviente. Así, la filosofía kantiana desconoce la vida porque sólo conoce la abstracción de su infinitud: llega a una universalidad pero al precio de la pérdida de la realidad.[11]

Sin embargo, la universalidad kantiana en el campo de la moral, duramente cuestionada por el joven Hegel, le será devuelta al Estado en sus trabajos póstumos. Lacan destacó la objeción de Kierkegaard a Hegel respecto a la noción que lo universal podría reunirse sin fallas con lo particular: la angustia como indicador de la resistencia a ese pasaje.[12] Imposible no retrotraernos a los cuestionamientos que el filósofo danés le dirigiera al gran filósofo alemán. La existencia –dice Kierkegaard– no depende de la esencia ya que no es su especificación, la esencia es ideal y por ello definible y pensable, la existencia en cambio no es ideal sino real y por ello indefinible y no pensable. La verdad es la subjetividad, en la que como existencia subjetiva se destacan la desesperación, la angustia, el temor, el temblor y el pecado. En definitiva Kierkegaard se levanta contra Hegel indicando que hay algo que en la dialéctica no

puede suprimirse, la angustia objeta así la ilusión de un universal que pudiese reabsorber lo singular.

Lacan articula la ética del psicoanálisis con el imperativo freudiano *wo es war, soll ich werden*, afirmando que su raíz nos es dada en una experiencia que merece el término de experiencia moral y que se sitúa en el principio mismo de la entrada en el análisis. Este imperativo es inédito, ya que tiene lo universal del categórico, pero no excluye lo hipotético del uno por uno. ¿No podemos entonces decir que el principio ético del psicoanálisis incluye lo universal del lado macho con lo singular del lado hembra? Allí donde era ello yo debo advenir, no hay análisis sin la universalidad de este requisito pero al mismo tiempo se verificará en el caso por caso que para Freud habrá que abordar como si fuese el primero.

Podemos decir que históricamente, toda reflexión sobre el problema ético recae en asuntos concernientes al goce y que la ética misma se revela como un tratamiento relativo al goce. Tradicionalmente ello se destaca en las escuelas epicúreas, estoicas y cínicas que surgen con la desaparición de la *polis* griega. El problema ético se torna acuciante, ya que cuando la cuidad griega cae de su posición de estado autónomo al de simple municipio el hombre no tiene más sostén moral. Se refugia entonces en la ciudad celeste y surge la conciencia individual.[13]

Para Aristóteles las virtudes capitales son indisociables de su despliegue en el campo político porque

para el estagirita, la política puede propiciar la felicidad. Las doctrinas cínicas, epicúreas y estoicas constituyen tratamientos relativos al placer más individuales, ya que se inscriben en un mundo en el que los marcos cívicos y familiares tienden a desaparecer y el hombre no puede ya afirmar que la política se ligue a la felicidad.

Laurent[14] propone diferenciar la ética del psicoanálisis de estas posiciones. Intentemos delimitarlas: La moral epicúrea consiste en no dejarse perturbar por nada, el principio de placer freudiano como reducción de la tensión ilustraría este ascetismo. Ataraxia tendiente a eliminar toda pasión comparada por Epicuro con la calma extensión de las aguas cuando ni un hálito las riza. Indiferencia, apatía, desapego universal. El temor a los dioses es perturbador del alma. Habrá que expulsar del universo todo principio divino y, en este mundo así vacío de Dios, buscar por el único método de la limitación de los deseos el medio de vivir feliz. Ello no se identifica con una incredulidad respecto a los dioses ni con un escepticismo, sino con la afirmación de que ellos no se ocupan de las cosas humanas.

Para el estoico, en cambio no se trata de un desasimiento respecto del orden cósmico y del Hades,[15] sino de un sometimiento gozando con él de una paz inalterable. El estoico se identifica con el poder divino y perturbador del que epicúreo quiere liberarse, que Sade haya sido un ferviente admirador de esta corriente, nos indica su fuerte articulación con el fantasma.[16] Final-

mente el cínico elige el goce propio rechazando al otro: Diógenes no tiene a su Diótima, solo en todo caso a un Alejandro a quien desenmascara.

Encontramos vestigios de las citadas corrientes éticas en el principio de placer, el fantasma y el autoerotismo. La reducción de la tensión que se verifica en el placer negativo consuena con la ataraxia epicúrea, la imperturbable posición estoica frente al destino puede conllevar el goce en recibir sus látigos, la afirmación del goce propio autoerótico evoca el cinismo como afirmación de un placer autónomo.

Si pensamos –como Lacan a la ética del psicoanálisis– en términos de la exigencia freudiana *wo es war, soll ich werden,* advertimos que esta ética no es epicúrea ni estoica ni cínica. Tal como lo demostré en "La identificación en el fin de análisis" el creador del psicoanálisis sostiene que en un análisis no se trata de hacer desaparecer la pulsión, –es decir que no se suprime el exceso a modo epicúreo– sino antes bien, de domeñarla. Recordé allí que "domeñamiento" es en alemán *Bändigung* y que Etcheverry señala que Freud utilizó esta palabra, bien para enunciar que la mezcla de la libido con la pulsión de muerte torna inocua a esta última, bien para hablar –al inicio de su obra– del proceso por el cual los recuerdos penosos, a raíz de la intervención del yo, dejan de portar el mismo afecto. En uno y otro caso un elemento deja de ser el mismo a partir de la intervención de otro elemento. Reiteramos que tal transmutación no significa desaparición, ya que con-

trariamente para Freud la pulsión "es admitida dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción".[17] Freud no utiliza la palabra defensa sino "domeñamiento", admisión de la pulsión y no represión, admisión que la torna asequible a los influjos y aspiraciones del yo. ¿Pero no habló siempre el creador del psicoanálisis de lo ineducable de la pulsión como uno de sus rasgos más constitutivos? ¿No es acaso el yo más bien siervo que "educador"? El texto indica que la pulsión será sensible a otros influjos a condición de ser acogida por un yo que se ha reconocido antes vasallo que señor: donde era ello, yo debo advenir. Tal proceso equivale a un tratamiento del goce distinto al de la maquinaria fantasmática ya que tal maquinaria consiste en imputar el goce siempre al Otro del cual el yo es la víctima estoica, tal como se demuestra en la fantasía "pegan a un niño". Por último, debemos decir que tampoco la ética del psicoanálisis es cínica ya que el Otro está incluido en lo que ignoro de mi síntoma, cual elemento heterogéneo de mi mismidad.✍

---

1. Lacan, J., "Acta de fundación", 1964. La Escuela. *Textos Institucionales de Jacques Lacan.* Fundación del Campo Freudiano en la Argentina. Bs. As., Manantial.
2. Platón, *La República* 508/9, trad. A. Camarero, Bs. As., Eudeba, 1998.
3. Maresca, S., *Friedrich Nietzsche: Verdad y Cultura*, Bs. As, Alianza, 2001.

4. Spinoza, B., Segunda parte "De la naturaleza y del origen del alma", *La ética* Proposición VII, trad. M. Machado.
5. Lacan, J., *El Seminario*, Libro 11, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, trad. D. Mauri y Sucre, Bs. As., Paidós, 1993, p. 283.
6. Kant, E., *Crítica de la razón pura*, trad. J. del Perojo, Bs. As., Losada, 1938.
7. Kant, E., *Crítica de la razón práctica*, trad. F. Larroyo, México, Porrúa,1977.
8. Miller, J.-A., "La experiencia de lo real", *Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller* trad. N. González, Bs. As., Paidós, 2003, p. 221.
9. Lacan, J., "La ética del psicoanálisis" *El Seminario,* Libro VII, trad. D. Rabinovich, Bs. As., Paidós, 1988, p. 95.
10. Miller, J.-A., Cours "Les us du laps", 2000. Sixième séance du Cours. Inédito.
11. Hyppolite, J., *Introducción a la filosofía de Hegel*, trad. A. Drazul, Bs. As., Caldén, 1970.
12. Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Bs. As., Orbis, 1984, p. 111.
13. Festugière, A. J., *Epicuro y sus dioses*, trad. L. Sigal, Bs. As., Eudeba, 1979.
14. Laurent, E., *Los objetos de la pasión*, trad. M. Antelo, Bs. As., Tres Haches, p. 95 -105.
15. *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Plèiade, París, 1962, Prefacio, p. 23.
16. En esta frase de Sade se constata su interpretación de un estoicismo hecho fantasma: "Apaga tu alma... trata de encontrar placeres en todo aquello que alarma tu corazón, no bien alcanzada la perfección de ese estoicismo sentirás nacer una multitud de placeres nuevos..." ¿Crees que yo no tenía un corazón como el tuyo en mi infancia? pero he comprimido su órgano y en esa dureza voluptuosa he descubierto una multitud de voluptuosidades que valen más que mis debilidades..."
17. Freud, S., *Obras Completas* "Análisis terminable e interminable", trad. J.L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, 1989, T. XXIII, p. 228.

Una felicidad sin modelo

En el Seminario "La ética del psicoanálisis", Lacan afirma que el sujeto que comienza un análisis quiere la felicidad y esta felicidad es lo que demanda al comenzar un análisis.[1] El analista sabe de aquello que Freud pronuncia: la felicidad no tiene nido posible ni en el microcosmos ni en el macrocosmos. La demanda del analizante y el deseo del analista no coinciden. La felicidad es equiparada al Soberano Bien de los antiguos, al *telos* aristotélico, a la meta a alcanzar; en suma, a la supremacía de la causa final como bien al que aspiran las cosas:

"Esto es lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda la felicidad. La cuestión del Soberano Bien se plantea ancestralmente para el hombre, pero él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No solamente lo que se le demanda, el Soberano Bien, él no lo tiene, sin duda, sino que, además, sabe que no existe". Más adelante –refiriéndose al deseo del analista– afirma que "no puede desear lo imposible", es decir, el Soberano Bien de la demanda de felicidad.[2]

De lo anterior se infiere que en el seminario "La ética del psicoanálisis" la felicidad aparece ligada a los ideales y al mismo deseo neurótico como deseo de de-

sear lo imposible, distinguido, en este sentido, del deseo del analista. En una línea similar, Freud[3] se refiere al desconsuelo femenino ocasionado por no haber obtenido el anhelado falo a través de la cura. Finalmente descubre –él también tal vez decepcionado– que los motivos impulsores que condujeron a muchas mujeres a emprender el análisis, estaban motivados en esa esperanza: "... se advierte que la esperanza de recibir, empero, el órgano masculino que echa de menos dolidamente fue el motivo más intenso que la esforzó a la cura".

Sin embargo, posteriormente, Lacan afirma: "Los seres hablantes son felices, felices por naturaleza, es incluso de ella todo lo que le queda" y agrega que "...por intermedio del discurso analítico los sujetos podrían serlo un poco más".[4] En cuanto a Freud, encontramos una secuencia similar, en la que luego de situar una felicidad imposible, se refiera a una posible. Aludiendo al programa del principio de placer afirma con convicción: "Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo –sin excepción– lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea dichoso no está contemplado en el plan de la Creación". Y "renglón seguido continúa: "Lo que en sentido estricto se llama felicidad corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de *estasis*, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico...estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado".[5]

Miller argumenta que así como la pulsión siempre busca la satisfacción, el deseo conlleva insatisfacción.[6] Por ello, a nivel de la pulsión el sujeto es siempre feliz, felicidad ya no articulada con una meta a alcanzar sino con un presente no reconocido. Esta idea de la felicidad no la hace esclava del deseo como deseo de otra cosa ni de la pasión de la falta en ser, ya que ella está referida al goce. Inclusive podríamos decir que es el deseo mismo en su articulación con la falta, el que impide que el sujeto pueda conciliarse con esa felicidad pulsional. Una frase de Lacan escrita en "Kant con Sade" ilustra a las claras la contraposición entre ambos términos: "La felicidad se rehúsa a quien no renuncie a la vía del deseo".[7] Es bueno recordar que este escrito de 1963 es bastante cercano al Seminario "La ética del psicoanálisis", años en los que el recorrido del análisis tiene algo de gesta y el deseo es enarbolado con sentencias heroicas como la de "no ceder en su deseo".

En cambio, en la última parte de su enseñanza, Lacan privilegia la perspectiva del "saber hacer" con el síntoma, arreglárselas con el goce, no embrollarse más de la cuenta, por sobre la dimensión de la epopeya trágica. En una conferencia publicada en *Scilicet* número 6-7 de fines del 75, Lacan dice que a un análisis no hay que empujarlo muy lejos: "Cuando un analizante piensa que él está feliz de vivir, es suficiente". Podría creerse que está afirmación tendría su raíz en la política de hacerse escuchar por los americanos. Sin embargo, ella va más allá de esta circunstancia.

"Feliz de vivir" sería una felicidad no basada en la búsqueda del tener ni en el esperar, curada entonces de las desdichas del deseo que la malogra. Lacan advirtió el haber visto a la esperanza, "las mañanas que cantan", conducir a varias personas únicamente al suicidio.[8] Nietzsche presentó a la esperanza como la mayor de las infelicidades.[9] El pecado original ha sido comparado con la caja de Pandora que –según los griegos– fue abierta por la curiosidad de "la primera mujer" desatando todos los males y sufrimientos de la tierra. Pero en el fondo del ambiguo cofre quedó la esperanza. Una interpretación sostiene que Pandora cerró la caja dejando allí lo único positivo que estaba encerrado en ella. Sin embargo, el final del mito dejó para muchos ciertos interrogantes: ¿Por qué la esperanza tenía su morada allí donde estaban todos los males? ¿No sería la esperanza un mal como todos los demás, un espejismo para mantenerlos ungidos en la desgracia? ¿Por qué quedó apresada en el fondo, tan pesada era, aunque otras veces es tenida como voladera?

La vivencia de satisfacción y la temporalidad de occidente

Considero que el conflicto entre el deseo esperando siempre otra cosa y el goce, marca todo el pensamiento occidental del cual la vivencia de satisfacción freudiana es deudora. El diálogo el *Filebo* de Platón[10] me parece ejemplar para ilustrar este punto. Cabe re-

cordar que cuando Freud se refiere a la pulsión y al deseo apela a la voz de los antiguos.

Con relación al deseo, Freud se inspira en los griegos, vincula el *éros* platónico con las afinidades electivas goethianas, estableciendo su lazo con la sexualidad.[11] Para hablar de la indestructibilidad de los procesos inconscientes se sirve del símil tomado de Homero en *La odisea* y lo compara con esas sombras subterráneas, que cobraban nueva vida tan pronto como bebían sangre.[12] Las referencias más importantes con relación a los antiguos aparecen en la formulación de sus distintas teorías acerca del dualismo pulsional. Baste aquí evocar, como, en la primera de ellas, Freud alude al término *éros* contraponiéndolo a los términos griegos, "*lógos*" y "*ananké*". En la última no deja de apoyarse en Empédocles de Agrigento para aludir a los principios en eterna lucha, pulsión de vida y pulsión de muerte, amor y discordia.[13]

Importa destacar en el diálogo *Filebo*[14] la siguiente secuencia. Dice Sócrates que el dolor surge en los seres vivos al quebrarse la armonía de la naturaleza. El placer tiene un carácter regrediente, que consiste en la restauración del equilibrio perdido. Idea llamada por Protarco "principio general". Las resonancias freudianas son evidentes ya que este principio general es homólogo al principio de placer. Para Platón la destrucción es dolor, el regreso "al ser propio de cada cual" es placer.

En el *Filebo* el placer está inseparablemente anclado en la naturaleza, tiende al restablecimiento del

organismo y es solidario con el ser: “el regreso del ser propio de cada cual”. Así, toda aquella impresión que contraría ese estado originario, es dolorosa. En esta dirección, el placer no está concebido a modo cirenaico como placer en movimiento sino más bien como reposo, estabilidad, ausencia de turbación (*ataraxía*) y de dolor (*aponía*).

Con la inclusión de la esperanza y de la anticipación, surgirá en el diálogo otra especie de dolor y de placer.[15] Y se abrirá una abertura entre el cuerpo y el alma. Entre lo anhelado por el alma y lo experimentado por el cuerpo. Hiancia que conduce a que surja un término que no es exactamente placer, sino deseo.

A partir de aquí, la argumentación girará en torno a la sed y el vacío. Inclusión de una dimensión diferente a la del placer entendido como restauración de un orden natural. La sed es un deseo, pero ya no de bebida, sino de “llenarse de bebida”. El anhelo de colmar el vacío abre un plus que atenta contra el placer homeostático.

También en *Gorgias* y en *La República*,[16] es descripta una intemperancia a la que se puede llamar de “plétora” o de “relleno”. Ella consiste en suministrar al cuerpo todos los placeres posibles, antes incluso de que se haya experimentado la necesidad. Intemperancia que es sofocación de la sensación de placer. Como si el deseo enteramente contenido en su apetito, exacerbara una y otra vez al vacío mismo, en su pretensión por saciarlo. Si el placer se ligaba al comienzo a una idea de adecua-

ción a una funcionalidad natural, el deseo es fundamentalmente abismo, borde del vacío. Se separa del cuerpo e incluso lo contraría, es "(...) el impulso que conduce a lo contrario de lo que se está experimentando". Por lo tanto "(...) no hay deseo del cuerpo".[17]

"Sóc: Lo que desea no es lo que está experimentando. Pues tiene sed, que es un vacío, y desea satisfacción.
Pro: Necesariamente.
Sóc: Imposible que sea el cuerpo, pues está vacío.
Pro: Sí.
Sóc: Queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria, claro está; pues ¿con qué cosa iba a tenerlo?
Pro: Exactamente, con ninguna otra.
Sóc: ¿Comprendemos lo que para nosotros se deduce de estos razonamientos?
Pro: ¿Qué?
Sóc: Ese razonamiento nos dice que no hay deseo del cuerpo.
Pro: ¿Cómo?
Sóc: Porque demuestra que el esfuerzo de todo ser vivo apunta en una dirección opuesta a lo que está experimentando".

En el *Timeo,*[18] la parte deseante del alma es situada entre el diafragma y el ombligo, es decir, en el vientre. Allí se encuentra la sede de un comedero apetitivo en el que se nutre el cuerpo entero. El alma sedienta es representada generalmente como un animal hambriento, que podemos imaginar como Quimera, Escila o

Cerbero. Sea cual fuere el diseño que adopte, es siempre ingobernable, insaciable e indomesticable. Darle de comer y de beber significa alimentar al monstruo, a costa de nuestra humanidad. La oralidad es la elegida para hablar de las desgracias del deseo, de ese fondo en el que se abre la boca de un agujero, que engulle lo que entra. La vivencia de satisfacción freudiana sigue también este modelo.

Si el deseo no es el de bebida sino el de llenarse de ella, esto introduce un movimiento incesante que evoca el tonel de las Danaides. Y que hace para el griego, del hombre un chorlito, ese pájaro desgraciado y monótono que, a medida que se llena por arriba, se vacía por abajo.[19]

En el *Tratado de la eficacia*[20] Françoise Jullien contrapone el pensamiento occidental al oriental. El occidental antepone siempre el modelo a lo real, es teleológico, busca la adecuación. El oriental privilegia lo real y es de esta orientación donde abreva su actuar, el pensamiento chino no construye un mundo de formas ideales, como arquetipos o esencias puras, separado de la realidad y pudiendo dar cuenta de ella ya que todo lo real se le presenta como un proceso, regular y continuo en el que el orden está allí mismo y no en el modelo. Resuena aquí la posible "felicidad freudiana" hecha de contrastes, amiga de matices, amante más del azar episódico que del gélido formato.

El pensamiento occidental conduce invariablemente al conflicto, a esa lucha entre lo esperado y lo

encontrado ilustrada maravillosamente por Platón, lucha mortificante del cuerpo. Se traza una forma ideal *(eidos)* que se plantea como fin (*telos)* y a continuación se actúa para que esto ocurra en la realidad. La vivencia de satisfacción freudiana es paradigmática de esa brecha entre la matriz ideal y lo real que Jullien toma en otros campos. El neurótico es alguien cuya queja básica es la de que las cosas no son como él quiere, mostrando con esto, su más cara pretensión. Es que el pensamiento occidental es apriorístico, quiere evitar ese real que sólo encuentra en lo inesperado. Considero que cuando Lacan quiere para el fin de análisis una identificación que vaya más lejos que el inconsciente aspira atravesar el mismo fantasma occidental.

Laurent[21] nos dice que, en la identificación con la imagen como forma, el neurótico rechaza la identificación inmediata con el cuerpo. Es importante recordar aquí la afirmación de Sócrates: "el esfuerzo de todo ser vivo va en dirección opuesta a lo que está experimentando". Si, como alega Laurent, el cuerpo que el sujeto recupera al final de un análisis, no es el mismo que el que tenía antes ello implica el desasimiento de esa forma ideal (*eidos*) que aspira dominar lo real. Una felicidad no basada en la esperanza.

Versión ampliada del trabajo publicado en la revista *Dispar 4*, 1993.

1. Lacan, J., "La ética del psicoanálisis", *El Seminario* Libro VII, trad. D. Rabinovich, Bs. As., Paidós 1988, p. 348.

2. *Ibid*, pp. 357-8
3. Freud, S., *Obras Completas* "Análisis terminable e interminable", trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, T. XXIII, 1989, p. 253.
4. Lacan, J., "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*", *Uno por uno*, n° 42, Barcelona-Bs. As., Eolia, 1995.
5. Freud, S., "El Malestar en la Cultura". *Obras Completas*, T. XXI trad. J. L. Etcheverry, Bs. As. Amorrortu, 1985, p. 76.
6. Miller, J.,"No hay clínica sin ética". *Matemas* I, Bs.As, Manantial, 1987, p.123.
7. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2*, Bs.As., Siglo XXI, 1985,p.765
8. Lacan, J., *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama,1977, p. 131.
9. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, México, Editores mexicanos unidos,1986, pp. 71-72.
10. Platón, *Filebo* trad. M. A. Durán, Madrid, Gredos, 1997, 51 d.
11. Freud, S., "Alocución en la casa de Goethe en Francfort", *op. cit.*, T. XXI, pp. 208-210.
12. Freud, S., "La interpretación de los sueños", *op. cit.*, T. V, Cap VII, p. 546.
13. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, T. XXIII, p. 246.
14. Platón, *Filebo, op.cit*, 31 d.
15. *Ibid*, 32 b, 32 c, 33d, 34a, 34b.
16. Platón, *Gorgias*, 492 ab, 494 c, 507 e, *República*, VIII, 561 b.
17. *Íd.*
18. Platón, *Timeo*, 70 d.
19. Platón, *Gorgias*, 494 b.
20. Jullien, F., *Tratado de la eficacia*, Bs. As., Perfil, 1999.
21. Laurent, E., *Usos actuales de la clínica*, Bs. As., Eol-Paidós, 2001.

Lacan, Spinoza y Freud

En el Seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"[1] la pregunta acerca de qué es el psicoanálisis será examinada a la luz del día, a la luz de una cuestión política. Es decir que dicha interrogación no es independiente de la circunstancia de que la proscripción de la enseñanza de Lacan, se convierta en condición para la afiliación internacional. Este hecho sería comparado a la excomunión que padeció Spinoza, que no solamente fue expulsado de la sinagoga, sino que se le impidió por siempre su regreso.

Freud también eligió amalgamarse a este filósofo cuando al finalizar "El porvenir de una ilusión"[2] quiso identificarse a su figura, llamándolo con Heine "compañero de la incredulidad". Ambos –Freud y Lacan– optan por Spinoza en los momentos en los que cuestionan la religiosidad montada sobre el anhelo de padre.

Lacan conoció su obra a los catorce años[3] y ella lo marcó profundamente, quizás, el dibujo del plano de la *Ética* que realizó con flechas de colores, para suspender en la pared de su cuarto adolescente, hablara, ya en ese tiempo, del carácter de trazo de esta influencia. Considero que se pueden ubicar esas huellas en tres momentos salientes de su enseñanza. Al comienzo, en la tesis –que lleva como epígrafe la proposición 57 del libro III de la *Ética*– la referencia de Lacan al filósofo

le permite sostener una unión entre lo mental y lo físico diferente a la idea del paralelismo psicofísico vigente. En el año1964, la equiparación con Spinoza, guía –como lo desarrollaré en este trabajo– las reflexiones, no sólo de la ruptura con la IPA, sino del "ser" del analista. Al final de su obra la *Ética* es retomada y privilegiada en lo que respecta a las afecciones, por ello, Miller considera que en el Seminario del *Sinthome* Lacan es spinozista en la medida en que sostiene que el pensamiento está indisolublemente ligado al cuerpo y a aquello que lo afecta. Por otra parte, Miller[4] asevera que en las postrimerías de enseñanza lacaniana se podría formular una duda respecto al enunciado: "no hay relación sexual". Es que esta formulación comulga con la lógica binaria, participa del sí o no y coopera, así, con la idea de relación ya que el "no hay" supone que debería haber. Más que abocado a la temática de la falta y a toda la fantasmagoría del goce de la castración, el analizante en el fin del análisis es artesano de lo que hay, difícil dejar de evocar aquí la idea de Spinoza acerca de lo real como pura positividad sin negación.

Analicemos ahora la excomunión para entender las razones por las que Lacan gusta equipararse con el filósofo. Si desbrozamos las razones por las cuales Spinoza fue objeto del *Kherem* encontraremos el punto de tal identificación.

Es importante tener en cuenta el origen de Spinoza, que era al mismo tiempo judío, portugués (el portugués era su lengua materna), y holandés, ya que había naci-

do en Amsterdam. Era marrano y, tal como lo plantea Carl Gebhardt,[5] su destino está determinado por el hecho de que su nación, como su religión, no fue para él una realidad, sino un problema. Portugal había impuesto a los judíos el bautismo y entonces los ascendientes de Spinoza se hicieron católicos. A estos conversos por fuerza los llamaron despectivamente “cerdos”, “marranos”. Como judíos perseguidos, y luego, como católicos segregados.

En sus antepasados está la marca de la expulsión, con anterioridad a la excomunión, y en consonancia con ella. Rasgo no anodino, en la comparación que Lacan establece entre Spinoza y el lugar del analista como desecho.

La inquisición perseguirá a los seudo-cristianos en forma sangrienta. El marrano es un ser desdoblado; católico sin fe, y judío sin doctrina. Finalmente obtiene su libertad encontrando un asilo en Holanda, y una “Nueva Jerusalén” en Amsterdam, para hallar su propia forma religiosa, no sin conflictos.

Vayamos a la época de Spinoza. El mundo del siglo XVII estaba, por lo general, encerrado en categorías firmes y absolutas. El que había nacido en la Iglesia católica, sabía que con la gracia vencía al pecado, y preparaba su salvación. El luterano se sentía justificado por la fe, el calvinista creía en la predestinación divina, y el judío hallaba en el fiel cumplimiento de la ley, la seguridad de la justicia. Todos ellos eran hombres bien ubicados con relación a un significante amo rector. Para

el marrano, no había categorías, se hallaba entre varios mundos.

En su espíritu ciencia profana y religión, catolicismo y judaísmo, estaban desunidos.

Encontramos aquí algo que nos conduce al “ser” del analista. Esta cuestión no está solo determinada por su análisis ya que hay destinos parecen más propicios que otros para llevar esa marca. Podemos decir que ella es la del exilio en relación al Otro.

Veamos las ideas fundamentales de Spinoza por las cuales fue objeto de la excomunión. Nada se opone a la idea de que Dios sea un cuerpo, ya que en la Biblia no se habla de su naturaleza inmaterial. Los ángeles no son sustancias reales y permanentes, sino simples fantasmas. El alma como vida no es inmortal, y en las Escrituras no hay nada que certifique que lo sea.

Luego de estas declaraciones, y de la identificación de Dios con la naturaleza, será acusado de ateo y excomulgado. Tal naturalismo implicaba una ruptura con la sinagoga. Dios reducido a un cuerpo, los ángeles despojados de su permanencia, y el alma de su inmortalidad.

Si Dios es la naturaleza, Dios queda descentralizado del lugar que tenía, sacrilegio que ocasionará su execración. En relación a la excomunión dice Miller[6] que es como si Lacan hubiera sido castigado por tocar el Nombre-del-Padre; como si los herederos de Freud lo hubieran excomulgado por haber querido tocar al padre construido por Freud, o, incluso por haber toca-

do a Freud como padre del psicoanálisis. De ahí su comparación con Spinoza, que debió ser sacrificado a la cólera de los herederos del padre. Sin embargo, considero que Lacan tocó no solo a Freud, sino a su propia teoría relativa al Nombre-del-Padre cuya religiosidad inicial superó a la de Freud. La metáfora del Nombre-del-Padre suprime la temática del goce, elimina el deseo de la madre y elide aquello que en la madre responde en ella como mujer. Es la angustia la que cuestiona esta teorización, cuyas formulaciones serán conmovidas a partir del *Seminario* "La angustia". Si la respuesta al deseo del Otro pudiese resolverse al nivel del "todo fálico" garantizado por el padre, no habría angustia. La angustia abre el surco de esa "x" relativa al deseo del Otro porque ella hace patente lo que en el Otro no tiene Nombre-del-Padre.

Si bien siempre Lacan articuló la metáfora del Nombre-del-Padre con el padre muerto, no dejó de concederle a esa metáfora un poder ilimitado. Es que si nos remitimos a su primer formulación advertimos que ella metaforiza en forma acabada y completa todo el deseo, al punto de suprimir el deseo de la madre y donando plena significación fálica al Otro del lenguaje. El Nombre-del-Padre hace a la constitución del universal del código y también posibilita que la particularidad del sujeto se inscriba en ese universal, las resonancias hegelianas son evidentes.

Es interesante partir del propio cuestionamiento de Lacan hecha a su primera formulación del Nombre-

del-Padre, este cuestionamiento no es explícito ya que está hecho en las críticas dirigidas a Freud. Como sabemos, Lacan considera que el grupo analítico estaba constituido como una iglesia de la cual él fue excomulgado y que los analistas se agrupasen de esa manera era responsabilidad de Freud como padre del psicoanálisis. No es anodino que la expulsión de Lacan de la IPA se produzca en el punto de la interrupción del Seminario sobre los nombres del padre. Miller[7] considera que fue el precio que debió pagar por haber tocado al padre como Uno, pasaje quizás del monoteísmo a una suerte de paganismo imperdonable.

En varios momentos Lacan pensó a la IPA como una institución conformada como una iglesia y, disolvió su escuela cuando advirtió efectos de grupo similares. En "Psicología de las masas y análisis del yo", Freud[8] considera a los grupos como grandes masas artificiales, en relación a la iglesia y al ejército. La multitud es influenciable y crédula. Freud dice que para incidir sobre ella, es preciso presentar imágenes de vivos colores, y repetir una y otra vez las mismas cosas.

Esta referencia en el texto, permite pensar la relación existente entre el fenómeno de grupo y la hipnosis, teniendo en cuenta que Lacan ubica a ésta como coalescencia entre el ideal y el objeto. Para influir sobre la masa es inútil argumentar lógicamente, y en cambio, es preciso presentar imágenes de vivos colores (coalescencia del ideal con la mirada), o repetir una y otra vez las mismas cosas (coalescencia entre el ideal y la voz).

En el grupo, se borra lo particular, desaparece lo diverso, reina lo igual a todos. Al mismo tiempo, existe un sentimiento de potencia invencible. Sin embargo, la disgregación es posible, y es muy interesante situar qué condiciones generan este momento, en el que las órdenes de los jefes son desobedecidas, y en el que rotos los lazos recíprocos, surge el pánico.[9]

Freud dice que el grupo se funda en lazos homosexuales y estos vínculos permiten al grupo la preservación de la disolución, y evita modificaciones en su estructura. Podemos vincular a la masa con la uniformidad que introduce el significante unificador, excluyendo la heterogeneidad sexuada. Tanto es así, que Freud recuerda que en la iglesia y el ejército no existe lugar alguno para la mujer. La relación amorosa entre el hombre y la mujer, queda fuera de estas organizaciones. No obstante, señala Freud, las tendencias sexuales conservan cierto grado de individualidad, aún en el individuo absorbido por la masa, como si la pulsión se resistiera a la homogeneidad impuesta por el significante fálico. El grupo se disgrega, cuando emerge aquello que en su propia constitución, él excluye: el sexo, la mujer, la castración. Es decir, la intrusión de lo real.

Lacan introduce la pregunta por el deseo de Freud, al hablar de la excomunión, y la responsabilidad de ese deseo en la historia del psicoanálisis. El "pecado" de su creador no es ajeno a los movimientos institucionales.

El deseo de Freud se articula con el Edipo como su sueño. Ya en los comienzos de su enseñanza.[10] Lacan

ubica como síntoma de la modernidad la declinación de la imagen paterna. El Edipo como sueño de Freud, se enlaza con el anhelo de revalorizar al padre, reintroduciendo la dimensión de la tragedia.

La excomunión se ubica en un punto muy preciso de la enseñanza de Lacan, en el que trata de conducir al psicoanálisis más allá del falo, hacia el objeto *a*. No es casual que cuando ubicaba al analista en el lugar del Otro no fuera excluido de la IPA, ya que desde esta posición entra en el campo del discurso universal. Pensarlo en cambio a partir del objeto *a*, equivale a transformarse en una pesadilla de la que hay que liberarse para seguir soñando. En el Seminario interrumpido sobre "Los nombres del padre" había dicho, "la transferencia es lo que no tiene nombre en el lugar del Otro".[11] De esta manera podemos decir que la IPA excluyendo a Lacan de la lista de nombres, excluye lo que hay del analista". Sabemos que el analista tiene en la cura afinidad con el desecho.

Quisiera ahora referirme a la pregunta que Lacan formula acerca de la introducción natal de Freud y la flotación universal, en la que se asegura su grupo. Al respecto es, por ejemplo, interesante el tema del análisis profano. Freud siempre proclamó su opinión que nada importaba que los candidatos que se presentaban, tuvieran o no título médico. Consideró que la oposición al psicoanálisis profano era "la última máscara de la resistencia al psicoanálisis, y la más peligrosa de todas".[12] Los norteamericanos nunca fueron partidarios

de este principio. En 1927 la Sociedad de Nueva York aprobó una resolución por la que condenaba abiertamente el análisis profano. Más tarde en la Comisión Didáctica Internacional se aconseja a los futuros candidatos la obtención del título médico.

Recordemos que Freud aconsejaba decididamente, que el aspirante no perdiese tiempo en la obtención de tales títulos. No obstante, en pos de salvaguardar la unidad de la Asociación Internacional, debe ceder.

Años antes ante la invitación de la Clark University, Freud le dice a Jung frente a la célebre estatua que ilumina al universo: "No saben que les traemos la peste". Comentando esta frase en "La cosa freudiana",[13] Lacan subraya que Freud se había equivocado: había creído que el psicoanálisis sería una revolución para América, y fue América la que devoró su doctrina retirándole su espíritu de subversión.

Freud eligió la universalización del discurso del amo, la flotabilidad universal del psicoanálisis. Así, frente a la persecución los psicoanalistas judíos, podían emigrar a otros países siendo reconocidos profesionalmente.

Podemos pensar que él mismo advirtió el costo de tal triunfo, si tenemos en cuenta el comentario que en 1928 le hiciera a Ferenczi:[14] "el desarrollo interno del psicoanálisis se está realizando en todas partes en la línea contraria a mis intenciones, apartado del análisis profano y transformándose en una especialidad puramente médica, cosa que yo considero funesta para el

análisis". Confesión que entra en consonancia con lo que dice Lacan en "La Proposición",[15] cuando luego de referirse a la mencionada flotación universal, señala que no facilita al deseo del psicoanalista el situarse en esa coyuntura.

En "Análisis terminable e interminable",[16] Freud indica que el análisis logra su cometido si instala en el analizante la firme convicción en la existencia del inconsciente. Se trata, a partir de esta afirmación, que el fin de análisis es a verificar caso por caso, no pudiendo prejuzgarse *a priori* de la cura misma. Sin embargo en el texto hay un *impasse*, ya que cuando Freud se pregunta dónde adquirirá el analizante, candidato a analista, la aptitud para analizar, dirá que en un didáctico, en el que el didacta juzgará si se puede admitir al candidato para su ulterior formación.

Este movimiento se encuentra en varios momentos de su obra y de su vida: el acto y su desmentida.

No es casual que en un tiempo próximo al Seminario 11 Lacan trabaje este tema para proponer en el 67 una Escuela que aloje lo que se olvida.

A veces criticar a Freud conlleva posicionarse en un lugar de superación y de pureza. Creo que si nos toca ser lacanianos, se trata más bien de ceñir nuestro propio punto de horror al saber. Ya no se pensará el psicoanálisis en términos de Freud y el padre, y Lacan más allá de él (como garantía de que al ser lacanianos estamos más exceptuados de la culpa). Se podría pensar más bien que Freud ilustró algo estructural, de lo

cual no estamos liberados, tal como del pecado original: el acto conlleva su horror.

Versión ampliada y modificada del trabajo publicado en *El Caldero de la Escuela* n° 58, Bs. As., 1998 y en *el Sigma* (digital).

1. Lacan, J., "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *El Seminario Libro XI.*, trad. D. Rabinovich, Bs. As., Paidós, 1993, pp. 9-14.
2. Freud, S., "El porvenir de una ilusión" *Obras Completas*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, T. XXI, 1990, p. 49.
3. Roudinesco, E., *Lacan*, trad. T. Segovia, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 31.
4. Miller, J., *Curso* "Piezas de repuesto-Piezas sueltas", inédito, 24-11-2004 y 1-12-2004.
5. Gelbhardt, C., *Spinoza*, trad. O. Cohan, Bs. As., Losada, 1977.
6. Miller, J.-A., *Comentario del Seminario inexistente*, Bs. As., Manantial, 1992, p 16.
7. *Ibíd*, p. 19.
8 Freud, S., "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras Completas*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Amorrortu, T. XXI, 1990, p. 49.
9. *Ibíd.*, pp. 92-93.
10. Lacan, J., *La familia*, Bs. As., Argonauta, 2003, pp. 92-4.
11. Miller, J.-A., "Lacan en vista de la interrupción del Seminario de los Nombres del Padre", *Tres momentos en la vida de Jaques Lacan, Escisión, excomunión, disolución*, Bs. As., Manantial.
12. Jones, E., "El análisis profano" *Vida y obra de Sigmund Freud*, trad. M. Carlisky. Tomo III, Bs. As., Horme, 1976, p. 318.
13. Lacan, J., "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis". *Escritos I*, trad. T. Segovia, Bs. As., Siglo XXI, 1985, p. 386.
14. Jones, E., *op. cit.*, p. 317.

15. Lacan, J., "Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca del psicoanalista de la Escuela", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Bs.As., Manantial, 1987, p. 22.
16. Freud, S., "Análisis terminable e interminable", *op. cit.*, T. XXXIII, p. 250.

La metafísica del encuadre

El título del Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis del año 2004 lleva a la reflexión. "La práctica lacaniana, sin estándar pero no sin principios" podría ser una réplica dirigida a quien considerara que la ausencia de estándar hace de esa práctica una práctica sin principios. ¿No se apoya tal suposición en que el estándar ocupó el lugar de los principios, a punto tal que se pudiese identificar su falta con la extinción de aquellos? Nuestro título le diría entonces al portador de esta creencia que el psicoanálisis lacaniano resguarda el principio de cualquier equiparación con una técnica y que el retorno a Freud, propulsado por Lacan, hace prevalecer los principios en tanto ahonda en los fundamentos del psicoanálisis. Pero el cometido no se circunscribe a una proclama, deberíamos ante todo interrogarnos, el estándar no se da solo en la IPA, ya que también afecta a los psicoanalistas lacanianos. La sesión breve puede muy bien estar estandardizada, formando parte de un hábito mecánico que lejos de articularse con la *tyché*, se asocie con el previsible *automaton*. Es que si la técnica olvida el principio en el que se funda, deviene necesariamente estereotipo vacío, cliché.

Ya en los comienzos de su enseñanza, Lacan vio en la técnica de la IPA una reglamentación heterogénea

a la experiencia y por ello partió de los escritos técnicos de Freud, para captar el suelo vivo en el que se apoyaron. En su primer Seminario[1] se dedicó a esta temática, observando que dentro de los analistas no había ninguno que estuviese de acuerdo con sus contemporáneos respecto a lo que se hacía, a lo se apuntaba y a lo que estaba en juego en un análisis. Sólo gracias al lenguaje freudiano se mantenía un intercambio entre practicantes con concepciones muy diferentes de su acción.

Miller[2] nos habla del cambio producido a partir de la incidencia de Melanie Klein en la ortodoxia reinante: fragmentación de la teoría y refugio en el estándar para encontrar allí un principio de unidad. Lacan no fue tanto rechazado por sus ideas sino por las consecuencias que de ellas se desprendían, en tanto conmovían los estándar. La ortopraxis toma el relevo de la ortodoxia. La formidable caracterización que Miller hace de la IPA se corresponde con los avatares de esta época. Relativismo posmoderno, fragmentación de los saberes, dispersión y restitución de alguna unidad que funcione también como rasgo identificatorio en el estándar. Considero que este proceso guarda una relación íntima con el de la disolución de la metafísica como disolución de las definiciones rigurosas y de las consumaciones fuertes e impositivas. Si no se puede ya sostener la idea de una verdad objetiva del ser, sólo habrá diferentes interpretaciones, múltiples argumentos, diversos relatos, pero el estándar será inconmovible. No podemos dejar de

retrotraernos a la idea heideggeriana de la técnica moderna como metafísica realizada. La subjetividad posmetafísica del pensamiento débil –parafarseando a Vátimo– encuentra en el estándar la suplencia del fundamento que falta. Pero este sujeto humanista, defensor de todos los puntos de vista, que querría defenderse de las organizaciones totales, es profundamente cómplice de la metafísica, en la medida en la que cree en una esencia estable, objetiva absolutamente neutral.

Lacan pensó a la IPA como una iglesia, hoy podríamos decir que sus contenidos se hallan secularizados, entendiendo como secularización la progresiva disolución de sus elementos de religiosidad. Mas la ortodoxia se trasladó a la ortopraxis, por ello tiene el estándar un carácter sagrado no secularizable. Pero ¿no forma parte esta transformación del destino mismo de los principios cuando ellos están basados originalmente en la metafísica?

Así la secuencia se repite: principio metafísico, disolución de la metafísica, secularización como signo de la contemporaneidad, desplazamiento de los fundamentos en la razón instrumental, en la técnica, en las reglas, en lo calculable como elementos indeconstruibles. No es que los principios freudianos tuviesen una raigambre metafísica, ya que el descubrimiento del inconsciente es el descubrimiento más capital para el desmantelamiento de aquella, sin embargo la organización institucional de la IPA como iglesia no va de la mano con ese desmontaje. La iglesia es siempre meta-

física, ella atesora la metafísica de la tradición occidental en la forma del aristotelismo reelaborado por Santo Tomás, ella es fiel a la idea de una verdad objetiva del ser, que una vez conocida, se transforma en dogma. Entonces creo que la pregunta sería: ¿cómo pensar los principios en la era posmetafísica? Me aventuro a decir que Lacan los quiere realistas y que por ello, desde el inicio, se retrotrae al origen de la acción analítica. Baste como ejemplo recordar la advertencia que le dirige al analista en el escrito "La dirección de la cura..."[3] cuando le dice que "... su acción sobre el paciente se le escapa junto con la idea que se hace de ella, si no vuelve a tomar su punto de partida en aquello por lo cual ésta es posible, si no retiene la paradoja en lo que tiene de desmembrado, para revisar en el principio la estructura por donde toda acción interviene en la realidad". El llamado hecho por Lacan a los principios, al principio, al origen, a los fundamentos, a la fuente, corre paralelo con su punto de partida en lo real de la experiencia analítica.

En primer término elucidó los principios de la cura para hablar del origen de su poder para así situar una ética que abrevara en esos principios, articulando así en el término "principio" sus dos acepciones: como pilar de una teoría y como fundamento ético.

Hace poco escuché a un analista reivindicar la sesión de 50 minutos en tiempos –decía– en los que la prisa hace de nuestra vida un *zapping*. El comentario encerraba una crítica explícita a los lacanianos que, se-

gún ella, iban al unísono de la época no ofreciendo, en este sentido, ninguna resistencia. El *yuppie* moderno encontraría en nuestro movimiento terreno fértil donde asentarse. Considero interesante tomar este comentario (que también escuché en otras oportunidades por parte de miembros de la IPA) para revisar el principio analítico ligado al tema del tiempo. La colega confunde velocidad con brevedad. La aceleración define muy bien al hombre de nuestro tiempo. Heidegger[4] señala a la incapacidad para detenerse en la contemplación y el afán creciente por novedades como una de sus características. Pero antes que el creador del *El ser y el tiempo*, Nietzsche[5] había anticipado que lo que más le importa al hombre moderno no es ya el placer o el displacer, sino ser excitado. Su "insaciable avidez" coexiste complejamente con su hastío y vaciedad, en el marco de un "apresuramiento indigno" y una "inquietud febril". Si recordamos la diferencia establecida por Aristóteles entre acto y movimiento, podemos decir: mucho movimiento, ausencia de acto. Para Nietzsche este hombre "activo", desasosegado, es profundamente perezoso, ya que no se toma el trabajo de forjar una opinión singular, para no abdicar de su propia perspectiva, debería demorarse.

Velocidad no se identifica con brevedad, ya que la velocidad produce un agotamiento del tiempo, suprimiendo la espera y la duración. Tal es el resorte del poder mediático en el frenesí apocalíptico de los mensajes. Cabe recordar la vieja ley de la comunicación:

cuanto más rápido es el impacto del anuncio, más accidental se vuelve y mayor es su pérdida de sustancia.

La colega creía encontrar en la sesión de 50 minutos la mejor manera de dar lugar al tiempo que falta en el apresuramiento paroxística de nuestros días. Podríamos decirle que el sujeto no se libera de tal aceleración permaneciendo más tiempo en sesión, ya que esto más bien puede propiciar el movimiento en cascada del bla bla bla, del goce fálico tan acorde con la época actual. Javier Aramburu[6] considera que hoy la histeria es más de conversación que de conversión y que ella no se cura por hablar, no se trata de confundir el vehículo de la cura con su fin.

No es el mayor tiempo cronológico el que introduce un corte ni el que da lugar a la pretendida demora, allí donde todo parece apuntar al vértigo. Es la interpretación la que quiebra la incansable sucesión inscribiéndose como sorpresa, es decir como momento no homogéneo, como acontecimiento imprevisto, hiato fecundo. En *La erótica del tiempo* Miller[7] nos dice que el analista extrae la palabra del tiempo que pasa, convirtiéndolo en saber inscripto, escritura. Nada más alejado de esa velocidad que anula los intervalos, impidiendo los anclajes de la escritura.[8]

Freud afirma que el analista debe mantenerse tan ajeno al tiempo como el inconsciente mismo. Importa destacar que esto lo dice al referirse al caso del hombre de los lobos, en el contexto en el que analiza las razones por las que decidió que el tratamiento había de ter-

minar en un plazo determinado. Fuera de tiempo, no es entonces sin temporalidad ni límite ni escansión, ya que éstas hacen existir al inconsciente en su estatuto real. Tiempo suficiente más que técnica de sesión breve, tiempo suficiente para que el decir no quede olvidado en el dicho. Así entiendo la respuesta que Lacan le dio al analizante Lemoine, cuando éste lo interrogó acerca del cambio introducido en la duración de la sesión: "hacer la sesión más sólida". Sólido, se aplica al estado de la materia en el que las moléculas no tiene libertad de movimiento apreciable y a las substancias que tienen ese estado, que tienen una forma estable y ofrecen resistencia a la deformación, se aplica a las cosas fabricadas que no se destruyen o desaparecen con facilidad, y a las cosas que no se mueven o caen fácilmente, y correspondientemente, a su fundamento o apoyo. ¿Cómo deviene la interpretación algo inolvidable?

Recuerdo a Heidegger[9] cuando asevera que el eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar un día. Lo que puede regresar, más no como lo igual, sino como lo transformador. Considero que tal afirmación guarda relación con aquello que dice Miller acerca de la inserción en el tiempo común de un punto suplementario, un punto al infinito en el que se encarna el acontecimiento imprevisto de la interpretación. Esta inserción del elemento heterogéneo en el tiempo es necesariamente breve, es como ráfaga que quiebra la homogeneidad, destello de lo discontinuo. Mas esta brevedad no se confunde con la cor-

ta duración de la sesión que, como mera técnica, no garantiza este principio.✍

1. Lacan, J., "Los escritos técnicos de Freud", *El seminario*, Libro I, Bs. As., Paidós, 1981, p. 24.
2. Miller, J.-A., "Sexta Carta. El principio de Horacio", *Cartas a la opinión ilustrada*, Bs. As., Paidós. 2002.
3. Lacan, J., "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos* 2, Bs. As., Siglo XXI, 1987, pp. 570.
4. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1951, pp. 192.
5. UB III, pp. 337.
6. Aramburu, J., *El deseo del analista*, "La histeria hoy", Bs. As., Tres Haches, 2000.
7. Miller, J.-A., *La erótica del tiempo*, Bs. As., Tres Haches, 2001.
8. Miller, J.-A., *Id.*
9. Heidegger, M., *Acerca del evento*, trad. N. Piccoti, Bs. As., BIMH, Biblos, 2003.

Índice

Hay al menos tres lenguajes diferentes con los que tratamos de formular el diagnóstico de nuestra complicada circunstancia: el lenguaje del análisis social (que evoca los antagonismos del capitalismo global), el lenguaje de la filosofía (que evoca el punto muerto de la subjetividad), y el lenguaje del psicoanálisis (que evoca la crisis creciente del modelo edípico y sus consecuencias). El problema es que estos tres lenguajes casi nunca son realmente entrecruzados, salvo como excepción, por unos pocos teóricos extraordinarios. Entre ellos está Silvia Ons: aunque su libro es antes que nada psicoanalítico, practica una suerte de cortocircuito teórico y establece múltiples puentes y conexiones. Por ejemplo, la anorexia como categoría clínica es ligada a la economía capitalista, y al mismo tiempo a las vacilaciones de la subjetividad actual. El efecto de tales vínculos es explosivo e inmensamente iluminador. Por esta razón, *Una mujer como síntoma de un hombre* es mucho más que un mero estudio de los dilemas de la feminidad actual: es un intento muy preciso y altamente sofisticado de diagnosticar globalmente nuestra complicada época. Debería ser leído por todos quienes, no sólo como objeto de curiosidad teórica, sino también a resultas de una auténtica angustia existencial se preguntan dónde estamos parados hoy en día.

Slavoj Zizek